

# **MAXA STIRNERA FILOZOFIA EGOIZMU**



**ADAM GAJLEWICZ**

ADAM GAJLEWICZ

MAXA STIRNERA FILOZOFIA EGOIZMU  
(1995)

WPROWADZENIE

Filozofia Stirnera zawsze budziła wiele kontrowersji i emocji. Przyczyna tego stanu rzeczy leży w samym sednie Stirnerowskich koncepcji, które w istocie sprowadzają się do odrzucenia stworzonych przez kulturę wzorców, w oparciu o które funkcjonują niemal wszystkie dotychczas istniejące systemy lub podsystemy społeczne i polityczne. Z tych też względów takie określenia jak „nieetyczne”, „amoralne”, „antyhumanistyczne” oraz „antydemokratyczne” dość precyzyjnie definiują teorie tego dziewiętnastowiecznego myśliciela, którego - nawiasem mówiąc - trudno nazwać „filozofem” w ścisłym znaczeniu tego słowa, zważywszy na etymologię powyższego terminu.

Jeżeli koncepcje Stirnera - nie stanowiące przecież spójnego systemu filozoficznego - zasługują jeszcze dziś na naszą wnikliwą uwagę, to dzieje się tak przede wszystkim ze względu na ich demaskatorski, tudzież inspiracyjny charakter, zapłodniający umysły późniejszych generacji myślicieli i pisarzy, których dorobek jest wciąż aktualny. Gdyby nie ubóstwo genezy jego teorii a także ich skrajny, bezkompromisowy radykalizm, można by dziś zestawiać tę filozofię z twórczością wielkich „mistrzów podejrzenia”, takich jak Marks, Nietzsche czy Freud, których dzieła nieodwracalnie przekształciły oblicze europejskiej kultury w ostatnich dwu stuleciach, niepomniernie rozszerzając horyzonty myśli ludzkiej oraz wyzwalając ludzki umysł od sztywnych kanonów myślenia dogmatycznego.

Irracjonalna filozofia egoizmu Stirnera zawsze miała swoich wyznawców i entuzjastów, i zawsze istniał pewien rodzaj ludzi, dla których *Jedyny i jego własność* stanowił swego rodzaju Biblię. Rzeczą znaną jest fakt, że do ich kręgu należeli z reguły poeci i pisarze, rzadziej zaś filozofowie - jakiegokolwiek autoramentu. Nasuwa się przypuszczenie, iż może to właśnie ze względów stricte literackich, w kategoriach eksperymentu myślowego, dzieło Stirnera przedstawia o wiele większą wartość, gdyż - prawdopodobnie - tym właśnie sposobem odważniej stawia pytania, na które świat literatury, w przeciwieństwie do filozofii jako nauki, nie musi - koniec końców - udzielać odpowiedzi. Być może chodzi tu o właściwości terapeutyczne Stirnerowskiego solipsyzmu aksjologicznego, uwalniającego anarchiczne *id* czytelnika od wszelkich kompleksów i wszelkiej odpowiedzialności. Być może jednak chodzi o *malaise* wieku, którą dzieło Stirnera niezaprzeczalnie w sobie nosi, a z którą nie mogą uporać się jego egzegeci.

\* \* \*

Jest rzeczą poniekąd oczywistą, iż wszystkie obowiązujące i społecznie akceptowalne systemy aksjologiczne funkcjonują na podłożu hierarchicznego układu wartości. W systemach tych kategorie takie jak - na przykład - „dobro” są z reguły nadrzędne względem tego „co szlachetne”, co z kolei uważa się za bardziej cenne aniżeli kategorie „piękna”, itp. Jednak nie sposób zaprzeczyć, iż kategorie te, a zarazem kryteria ich oceny, stosowane są normatywnie, wskutek czego z biegiem czasu przeradzają się one w tradycję, stając się zasadami obowiązującymi powszechnie, co w konsekwencji nadaje im charakter autorytatywny. Tak konstruowana rzeczywistość, stanowiąca zbiór norm społecznych oraz układów i podukładów zorganizowanych, może ze swej natury dopuszczać wszelkiego rodzaju próby modyfikacji oraz stopniowego przekształcania owych systemów, lecz na pewno oprze się gruntownej krytyce podstawowych założeń i zasadniczych reguł, w oparciu o które rzeczywistość tę konstruowano. Oprze się, gdyż stanowią one jej ramię bytu.

Ta właśnie zasadność i konieczność istnienia w miarę jednolitych kryteriów wartości obowiązujących we wszystkich stworzonych przez kulturę i cywilizację systemach stanowi przedmiot ostrej krytyki u Stirnera, posługującego się zabiegiem aksjologicznym opartym na *polaryzacji etycznej*, za pomocą którego próbuje on zanegować i „znieść” (lub zlikwidować <*auflösen*>) te aspekty życia społecznego, które w sposób jawny i niezaprzeczalny krępują wolność jednostki.

W teoriach Stirnera na plan pierwszy wybija się niemożność osiągnięcia kompromisu z żadnym z układów niepersonalnych, takich jak np. społeczeństwo czy państwo, gdyż - jego zdaniem - kompromis osiągnąć są w stanie tylko takie strony, których siły pozostają w równowadze. Pomiędzy państwem a jednostką nie istnieje żadna równowaga. Toteż dopóki np. państwo jest w stanie zastosować przymus wobec

jednostki, by realizować własne cele, a ta nie posiada do swej dyspozycji środków, dzięki którym mogłaby bronić swoich własnych interesów, dopóty nie jest do przyjęcia żadna harmonia społeczna czy choćby porozumienie stron.

Pogląd Stirnera jest w tym względzie dość oryginalny, gdyż ludzie z reguły wierzą w to, iż powołane do życia instytucje, posiadające *niepodważalną* sankcję prawną lub moralną, są czymś więcej aniżeli jednostka.

Z perspektywy Stirnera, im bardziej nieokreślone, tym silniejsze stają się wszystkie układy zorganizowane (społeczeństwo, państwo, pomniejsze społeczności, związki, itp.). Zinstytucjonalizowanym formom życia przypisana zostaje tutaj zdolność tworzenia przeróżnych fikcji (nazywanych przez Stirnera „Widmami”), które w skuteczny sposób określają życie jednostek i kierują ich losem. I tak państwo, biorące pod swą pieczę obywateli, zobowiązuje się regulować i nadzorować ich współistnienie, jakkolwiek w przypadku niepowodzenia, np. wskutek zabójstwa któregoś z obywateli, którego zobowiązało się bronić poprzez policyjną ochronę, nie może w żaden wyobrażalny sposób zostać pociągnięte do odpowiedzialności, albowiem państwo jako takie - a dla Stirnera każde państwo jest państwem jako takim - jest niczym innym jak hipostazą - hipostazy zaś nie są za nic odpowiedzialne.

Zresztą dotyczy to w zasadzie wszystkich aspektów życia społecznego i politycznego, co Stirner wykazuje dobitnie, acz niekiedy nieudolnie i chaotycznie. Niezaprzeczalnie, że społeczne, tudzież polityczne punktu widzenia myślenie w kategoriach skrajnego subiektywizmu aksjologicznego, którego jedynym istotnym celem jest dobro własne wyizolowanej jednostki, jest zupełnie nie do przyjęcia w żadnym z dotychczas istniejących układów zawierających choćby niewielki element społeczności, gdyż społeczny czy też polityczny punkt widzenia zakłada konieczność istnienia zasady współpracy, wymiany, kompromisu, słowem, stawia sobie za cel „łączenie” jednostek w procesie realizacji planów i założeń złożonych układów społecznych, zwanych z tego względu właśnie układami społecznymi czy politycznymi. Tymczasem teorie Stirnera mają wybitnie dystynktywny charakter, albowiem programowym założeniem Stirnera jest to, iż dobro jednostki polega na podkreśleniu jej całkowitej odrębności względem innych jednostek, a już na pewno wobec wszelkich zorganizowanych lub zinstytucjonalizowanych form życia. W tym miejscu Stirner wykracza poza obszar socjologii, polityki, a nawet samej filozofii, stając się przedmiotem dociekań natury raczej psychologicznej.

Ażeby móc we właściwy sposób dokonać rozbioru koncepcji Stirnera, należy przyjąć założenie, iż głównym kierunkiem jego myśli jest próba rozbicia wszelkich systemów wartości i pojęć, którymi ludzkość się szczyci i zachwyca, na kilka prostych i prymitywnych, którymi nikt się nie szczyci i nie zachwyca - oraz ukazania tych drugich jako źródło pierwszych. Czyniąc z negacji metodę, Stirner przystępuje do podkopania, a następnie zniesienia moralności poprzez obnażenie jej niemoralnych korzeni. W podobny sposób unicestwia również świat uczuć wyższych oparty na tym, co piękne i wzniosłe (w teorii Kanta *das Schöne und Erhabene*), sprowadzając go do najprostszych zasad rządzących zjawiskami świata zwierzęcego. Niezaprzeczalnie pierwotnym zamiarem autora *Jedynego*, ukrytym pod zasłoną błyskotliwej argumentacji oraz gry słownej, jest ze wszech miar totalna destrukcja i nihilizm absolutny, przelicytowujący nawet najskrajniejsze teorie Gorgiasza.

A jednak paradoksalnie, nie mamy tu do czynienia z pesymistycznym pędem ku samozagładzie. Stirnera nie zniechęca taka wizja życia i ludzkości. Wręcz przeciwnie, upatruje w niej jedynie autentyczną, a przeto realną możliwość egzystencji ludzkiej, w której jednostka odzyskuje wszystko to, co się jej z góry należy, a mianowicie: uznanie dla jej doskonałości oraz swobodę spontanicznego samorozwoju. Z tych też względów w kategoriach społecznych istnienie ludzkie sprowadza się do utrzymania równowagi sił, w której przetrwanie możliwe jest tylko wtedy, gdy uświadomi się sobie fakt, iż totalna destrukcja jest permanentną możliwością, iż zaspokojenie potrzeb jednego zawsze odbywa się kosztem drugiego, iż konflikt jest osnową stosunków społecznych, a jego rozwiązanie nie jest możliwe bez odniesienia się do egoistycznej natury człowieka.

Celem niniejszego studium nie jest rehabilitacja Stirnerowskich teorii, lecz ponowna *weryfikacja* jego poglądów, wbrew zasadzie, iż skazując na zapomnienie potępionych, należy puścić w niepamięć ich zasługi. Jednocześnie intencją autora niniejszej pracy jest próba obalenia szeregu „mitów” narosłych wokół filozofii Stirnera, które dopatrują się w tym myślicielu prekursora anarchizmu i obrońcy wolności jednostki. Autor spróbuje raz jeszcze przestudiować rodowód omawianej filozofii, starając się ustalić stopień jej oryginalności, jak również zbieżność z innymi podobnymi nurtami filozoficznymi na przestrzeni dziejów. Przedmiotem studiów będą wszystkie prace, co do których autorstwa nie ma wątpliwości, iż wyszły spod pióra Stirnera, a mianowicie: *Jedyny i jego własność* (BKF, Warszawa 1995), *Kleinere Schriften und seine Entgegnungen auf die Kritik seines Werkes*: >Der Einzige und sein Eigentum< (Treptow bei Berlin 1914) oraz fragmenty z *Geschichte der Reaktion* (Berlin 1852)<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Jak wiadomo *Geschichte der Reaktion* stanowi kompilację prac Burke’a, Comte’a, Rehberga, a także Hengstenberga. Stirner dokonał selekcji fragmentów, jest autorem przedmów oraz komentarzy, i te właśnie teksty mamy na myśli.

MAX STIRNER A MĘODOHEGLIZM

(Zarys ogólny)

1. ŻYCIORYS MAXA STIRNERA

Max Stirner urodził się w rodzinie luterńskiej 25.10.1806 r. w Bayreuth, pod nazwiskiem Johann Caspar Schmidt. Jego ojciec, Albert Schmidt, wytwórca instrumentów dętych, obumarł jedynego syna w 1807 r., w wieku 37 lat. Matka, Sofia, z domu Reinlein, wyszła ponownie za mąż dwa lata po śmierci swego pierwszego męża, w 1809 r., poślubiając tym razem pomocnika aptekarza, Heinricha Ballersteda, z którym wkrótce opuściła Bayreuth, przenosząc się do Chełmna nad Wisłą, dokąd Stirner przybył w 1810 r. W 1818 r. wrócił jednak z powrotem do rodzinnego Bayreuth, gdzie zamieszkał w domu swego ojca chrzestnego, Johanna Caspara Stichtha.

Od 1819 r. Stirner uczęszczał do gimnazjum w Bayreuth i tam też w 1826 r. otrzymał absolutorium z oceną bardzo dobrą (*sehr würdig*). W tym samym roku postanowił podjąć studia na Uniwersytecie Berlińskim, na którym od 1818 roku wykładał uwielbiany przez niemiecką młodzież G. F. W. Hegel. O wspaniałej atmosferze panującej na tej uczelni najtrafniej wypowiedział się w 1824 r. młody Feuerbach: „O pijaństwie, o pojedynkach, o gromadnych eskapadach nikt tu nie myśli. Na żadnym innym uniwersytecie nie panuje taka pilność, takie zrozumienie dla czegoś wyższego od studenckich burd, taka żądza wiedzy, taki spokój i cisza. W porównaniu z tutejszym domem pracy inne uniwersytety niemieckie to istne karczmy.”<sup>2</sup>

W październiku 1826 r. Stirner rozpoczął studia na wydziale filozoficznym Uniwersytetu Berlińskiego, słuchając tam wykładów Heinricha Rittera z logiki, oraz Böckha - badacza starożytności i retoryka - z metryki oraz poezji Pindara. W drugim semestrze uczęszczał na wykłady Schleiermachera (z etyki) i Hegla (z filozofii religii); w następnym semestrze słuchał wykładów Hegla z historii filozofii i psychologii, antropologii oraz filozofii ducha. Ponadto uczęszczał na zajęcia z geografii oraz starożytności greckiej, a poza tym także teologii u Marheinekego. Na ostatnim, czwartym semestrze uczęszczał na wykłady J. A. Neandera (przeciwnika Davida Straussa<sup>3</sup>) na temat historii Kościoła i wczesnego chrześcijaństwa, oraz Marheinekego - na temat encyklopedii teologicznej i symboliki kościelnej. Po ukończeniu studiów w Berlinie udał się do Erlangen, gdzie w semestrze zimowym wysłuchał dwóch wykładów: Georga Benedikta Wienera o „Listach do Koryntian” oraz Christiana Klappa, przyjaciela Feuerbacha, o logice i metafizyce. Fritz Mauthner wysuwa przypuszczenie, że Stirner miał okazję słyszeć raz młodego docenta Feuerbacha (który habilitował się w Erlangen, zimą 1828 r.) i „wyrobił sobie nieprzychylny zdanie o tym liberalizującym hegliście”<sup>4</sup>.

Po semestrze zimowym Stirner odbył dłuższą podróż po Niemczech. Jesienią 1829 r. udał się do Królewca z zamiarem podjęcia tam studiów. Przeszkodziły mu w tym jednak „sprawy domowe” („häusliche Verhältnisse”)<sup>5</sup>, jak zwykł określać pogarszający się stan umysłowy matki. W październiku 1832 r. podjął

---

<sup>2</sup> *Ausgewählte Briefe von und an Ludwig Feuerbach*, t. I, Leipzig 1904, s. 233. (Cytaty z tekstów obcojęzycznych, których tytuły przytaczane są w oryginale, tłumaczone są przez autora niniejszej pracy).

<sup>3</sup> J. A. Neander należał do supranaturalistów (podobnie jak F.A. Tholuck, E.W. Hengstenberg), którzy głosili nadrzędność Objawienia oraz domagali się dosłownego interpretowania Pisma św., podczas gdy D. F. Strauss (wraz z B. Bauerem oraz J. Reimarusem) kontynuowali tradycję racjonalistyczną w teologii, głosząc potrzebę demitologizacji opowieści biblijnych przez ich historyczną wykładnię.

<sup>4</sup> Fritz Mauthner, *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande*, Bd. 4, Stuttgart -Berlin 1923, s. 202.

nieudaną próbę kontynuowania studiów w Berlinie, przeszkodziła mu tym razem własna przewlekła choroba. Dopiero w semestrze letnim 1833 r. Stirner wrócił na berliński Uniwersytet, ażeby z niezwykłą pilnością uczęszczać na wykłady: Lachmanna na temat Properza, Micheleta o Arystotelesie i Böckha o *Republique* Platona. W czerwcu 1834 r. zgłosił gotowość złożenia egzaminu końcowego. Jedną z części egzaminu było dokonanie przekładu oraz egzegezy *Wojny peloponeskiej* Tukidydesa (VII, 78-87), drugą - napisanie rozprawy na temat „ustaw szkolnych” („Über Schulgesetze”). Tymczasem z powodu nieoczekiwanej wizyty w Berlinie psychicznie chorej matki oraz niespodziewanej choroby, Stirner poprosił o przełożenie egzaminów ustnych na wiosnę 1834 r. W kwietniu 1835 r. Stirner uzyskał warunkowy *facultas docendi* i wkrótce po zdanym egzaminie zgłosił się do Gimnazjum Królewskiego w Berlinie, celem odbycia rocznej praktyki pedagogicznej, którą ukończył w listopadzie 1836 r. Zimą spędził oddając się prywatnym studiom. W marcu 1837 r. odrzucono jego podanie o posadę w Królewskiej Szkole Kolegialnej Prowincji Brandenburgii.

W 1835 r. Stirner umieścił swoją matkę w zakładzie leczniczym „Die Charité” w Berlinie, a po śmierci ojczyrna, w 1837 r. przeniósł ją do prywatnego zakładu dla obłąkanych na Schönhauser Allée 9, w którym przebywała do końca swoich dni, tj. do 17 marca 1859 r.

W grudniu 1837 r. Stirner poślubił Agnes Burtz, która umarła podczas porodu w sierpniu 1838 r. Dopiero w październiku 1839 r. Stirner otrzymał posadę nauczyciela w pensji dla panien z dobrych rodzin w Berlinie, którą z kolei porzucił w październiku 1844 r.

W owym czasie Stirner współpracował z pismem Karla Gutzkowa „Telegraph für Deutschland” i udzielał się jako korespondent założonej przez liberalnych kolońskich bankierów Camphausena i Hansemanna „Gazety Reńskiej” („Rheinische Zeitung für Politik, Handel und Gewerbe”, od 15.10.1842 r. znajdującej się pod kierownictwem Marksa), a również założonej przez Brockhauusa w 1837 r. „Leipziger Allgemeine Zeitung”. Współpracę z „Gazetą Reńską” zakończył Stirner w 1842 r. (korespondencją w 286 numerze gazety z 13 października 1842)<sup>6</sup>.

Swoje artykuły do prasy Stirner podpisywał z reguły pseudonimami „M”, G. Edward oraz Max Stirner, czyli „ten, który posiada wysokie czoło” lub „ten, kto ma czelność”<sup>7</sup>. W latach 1841-44 Stirner wydał ważniejsze artykuły i publikacje, takie jak: *Das unwahre Prinzip unserer Erziehung oder der Humanismus und Realismus* (Fałszywa zasada naszego wychowania, czy humanizm i realizm, „Gazeta Reńska” kwiecień 1842), *Kunst und Religion* (Sztuka i religia, „Gazeta Reńska” czerwiec 1842), oraz *Mysterien von Paris von Eugene Sue* (recenzja *Tajemnic Paryża* Eugeniusza Sue, opublikowana w „Berliner Monatsschrift” Ludwika Buhla w 1843). Te, jak i późniejsze materiały (miedzy innymi odpowiedzi na recenzje jego sztandarowego dzieła *Jedyny i jego własność*), zostały zebrane i opublikowane ponownie w 1897 r. przez Johna H. Mackaya (1864-1933), jedynego jak dotąd biografa Stirnera, pod wspólnym tytułem *Max Stirners Kleinere Schriften und seine Entgegnungen auf die Kritik seines Werkes: „Der Einzige und sein Eigentum”*.

W październiku 1843 r. Stirner poślubił politycznie zaangażowaną dziennikarkę z kręgu „Wolnych”, Marię Wilhelminę Dähnhardt, której zadedykował *Jedynego*<sup>8</sup>. Przebieg tego ślubu stał się źródłem wielu anekdot: uroczystość odbyła się podczas przerwy gry w karty, której uczestnicy - Bruno Bauer i Ludwiga Buhl - wybrani zostali na świadków. Innym osobliwym wydarzeniem było to, iż panna młoda kazała na siebie czekać kilka godzin, a gdy wreszcie się zjawiała, przybyła bez mirtowego wienca i welonu. Z braku obrączek musiano skorzystać z mosiężnych kółek od sakiewki Bauera. Zamiast słuchać mowy pastora, znużeni goście wyglądali przez okna, a po zakończeniu uroczystości zaślubin nowożeńcy nie wyruszyli w podróż poślubną, lecz pozostali, by wraz z gośćmi oddawać się całonocnej rozwiązłej zabawie.

---

<sup>6</sup> Zakończenie współpracy z Gazetą Reńską było następstwem konfliktu pomiędzy Marksem a Wolnymi, który zakończył się ostatecznym zerwaniem po wymianie listownej Marksa z Meyenem. Zob. August Cornu, *Karol Marks i Fryderyk Engels*, Warszawa 1964, t. 2, s. 82, 83.

<sup>7</sup> Na temat etymologii pseudonimu „Max Stirner” zob. Hans G. Helms, *Die Ideologie der anonymen Gesellschaft*, Köln 1966, s. 20.

<sup>8</sup> Godny uwagi jest fakt, że choć już od roku była jego żoną w dedykacji widnieje nazwisko „Dähnhardt”, nie zaś „Schmidt”.

Dähnhardt wniosła do małżeństwa posag (ok. dziesięciu tysięcy talarów), który Stirner ponoć roztrwonił, między innymi inwestując sporą część pieniędzy w założenie mleczarni w Berlinie. Przedsięwzięcie to jednak okazało się wielkim niewypałem, a nagromadzone zapasy skisniętego mleka wylano na ulice Berlina. Małżeństwo Schmidtów, które od samego początku przypominało raczej nieformalny związek, rozpadło się już po roku, kiedy to w kwietniu rozczarowana Marie odeszła od męża i wyjechała do Londynu. Rozwód miał miejsce dopiero w 1850 r.

W październiku 1844 r. (z datą 1845 r.) w wydawnictwie Otto Wiganda ukazało się dzieło Stirnera *Jedyny i jego własność*. W związku z cenzurą zastrzoną<sup>9</sup> po opublikowaniu przez poetę Georga Herwegha wrogiego listu do króla pruskiego, również i reakcyjna Saksonia wprowadziła środki zaradcze przeciwko nieprawomyślnym pisarzom i publicystom. Co prawda nie obowiązywał tam nakaz przedkładania cenzurze prac przekraczających dwadzieścia arkuszy (władze saksońskie pilnowały, aby na okładce książki widniało nazwisko wydawcy, co pozwoliłoby łatwo ustalić autora), nie chroniło to jednak przed interwencją z jej strony. Zgodnie z oczekiwaniami (niemal wszystkie publikacje wydawnictwa Otto Wiganda przechwytywane były przynajmniej na krótko przez cenzorów), i tym razem lipska *Kreisdirektion* zainterweniowała (28 października 1844 r.), przechwytyjąc 240 egzemplarzy nieprawomyślnego dzieła. Po krótkotrwałym zakazie rozpowszechniania książki, decyzję cenzury zmieniono na wniosek ministra spraw wewnętrznych (2 listopada), który uznał dzieło Stirnera za „zbyt absurdałne”, aby mogło stanowić zagrożenie dla porządku publicznego<sup>10</sup>.

W listopadzie 1844 r. *Mannheimer Abendzeitung* opublikował dwie korespondencje na temat *Jedynego*, w następnym zaś roku krytyka zdecydowanie przybrała na sile; ukazały się między innymi artykuły Bruno Bauera, Mosesa Hessa i Ludwika Feuerbacha. W tym samym roku powstał także rękopis *Ideologii Niemieckiej* Marksa i Engelsa, w której później twórcy materializmu dialektycznego szczegółowo zanalizowali „dzieło” Stirnera, ośmieszając jego autora.

Na krytykę *Jedynego*, z jaką wystąpili Feuerbach, Szeliga i Hess, Stirner odpowiedział w *Vierteljahrsschrift* Wiganda. W 1848 r. odpisał na jeszcze jedną krytykę, jakiej podjął się tym razem Kuno Fisher w *Journal des österreichischen Lloyd*. W 1852 r. ukazała się ostatnia praca Stirnera *Geschichte der Reaktion* (Historia Reakcji), którą w liście do Marksa Engels nazwał „nędzną kompilacją lub raczej zestawieniem wypisów i drukowanych, jak również niedrukowanych artykułów do gazet, odrzuconych felietonów - o wszystkim i niczym”<sup>11</sup>, przeznaczonych dla uczennic z pensji Madame Gropius, w której Stirner do niedawna pracował jako nauczyciel.

Dalsza pisarska działalność Stirnera okazała się mało owocna. Kolejne dwa lata przeżył w skrajnej nędzy. W marcu 1853 r. oraz w styczniu 1854 r. trafił nawet do aresztu za długi (*Schuldarrest*).

We wrześniu 1854 r. zawarł kontrakt w sprawie sprzedania domu swej matki w Chełmnie, za który z góry otrzymał sumę 5000 talarów. Umowa zawierała klauzulę, iż kupujący mógł zamieszkać w domu dopiero po śmierci matki Stirnera, tj. dopiero w 1859 r. (a więc w trzy lata po śmierci samego Stirnera).

W maju 1856 r. Stirner dostał gorączki, ponoć na skutek ukąszenia muchy, i po krótkiej remisji zmarł 25 czerwca w wyniku obrzęku szyi. W pogrzebie, który się odbył na cmentarzu Sophiengemeinde w Berlinie, wzięli udział Ludwig Buhl i Bruno Bauer.

\* \* \*

W dotychczasowych badaniach nad filozofią Stirnera z powodzeniem stosowano dwie metody.

<sup>9</sup> Edykt o cenzurze obowiązywał od 1819 r.

<sup>10</sup> W zarządzeniu ministra spraw wewnętrznych von Falkensteina (Drezno, 2 listopada 1844 r., Landesarchiv Bautzen, nr 13 416, fol. 148-149) czytamy: „Po książce tej nie należy się spodziewać, iż mogłaby wyrzucić szkodliwy wpływ na czytelnika, raczej ukazuje ona godne pożałowania rezultaty filozofii stosowanej przez samego autora, a i zapewne wzbudzi awersję [czytelników]. «Religijno-moralna perspektywa życiowa» nie mogłaby znaleźć silniejszego wsparcia jak to, którego dostarczy właśnie publikacja tego niskiego i ograniczonego punktu widzenia.”

<sup>11</sup> List Engelsa do Marksa z 2 lutego 1852, w: MEW 28, Berlin 1973, s. 55.

Pierwsza - apologetyczna - zakładała analizę koncepcji filozofa, wrywając ją z kontekstu społeczno-historycznego oraz akcentując oryginalność a także odkrywczność jego teorii. Metoda ta jednakże pomijała odtwórczy charakter Stirnerowskiej filozofii, która - zdaniem jego krytyków - powstała w wyniku fermentu umysłowego i kulturalnego, jaki wytworzył się w latach czterdziestych w łonie lewicy młodohegłowskiej. Podejście krytyczne podkreśla jednocześnie silne uzależnienie myśli Stirnera od współczesnych mu nurtów filozoficznych, a zwłaszcza teorii dwóch młodszych uczniów Hegla - Bruno Bauera i Ludwika Feuerbacha<sup>12</sup>. Aczkolwiek stanowisko krytyczne niekiedy niesłusznie odmawia Stirnerowi kreatywnego myślenia, to jednak nie sposób nie zgodzić się z tego typu poglądem, gdy zwraca uwagę na wpływ berlińskiej „krytyki” na formowanie się teorii omawianego myśliciela. W pewnym sensie słuszność powyższego zarzutu potwierdza sam Stirner, który wielkość i znaczenie swojego dzieła zawdzięcza również świadomej polemice z młodoheglistami. Lista myślicieli, pisarzy i publicystów okresu „przedmarcowego”, do których bezustannie nawiązywał w swej głównej pracy, i których poglądy poddaje tam ostrej krytyce, jest imponująco długa. Z tych też względów przy omawianiu genezy Stirnerowskiej filozofii uzasadnioną wydaje się konieczność naszkicowania sytuacji panującej w obrębie tzw. lewicy młodohegłowskiej i jej odłamach, oraz przestudiowania roli, jaką odegrała ona w kształtowaniu się koncepcji filozoficznych Stirnera. Zbadanie całego zagadnienia przekracza ramy niniejszego studium, dlatego ograniczy się ono do zarysowania i zasygnalizowania najistotniejszych momentów z i tak krótkich zresztą dziejów młodohegłowskiej epoki.

---

<sup>12</sup> Aldrich Meyer, *Der Einzige und sein Eigentum. Nachwort*, wyd. cyt., s. 423: „Stirners Buch [*Der Einzige und sein Eigentum*] ist größtenteils abhängig von Ludwig Feuerbachs Religions- und Idealismuskritik wie von der «kritischen Kritik» Bruno Bauers.”

## 2. MŁODOHEGLIŚCI

Lata trzydzieste i czterdzieste w polityce i filozofii niemieckiej to epoka zdominowana przez uczniów Hegla, a jednocześnie okres rewizji jego teorii, prowadzonej przez dwie generacje heglistów. Pokolenie starsze - wybitnie konserwatywne (P. Marheineke, K. F. Göschel, G. A. Gabler), o orientacji teologicznej, skupione przede wszystkim wokół tzw. szkoły Tybindzkiej - ograniczyło swoją działalność do rozwijania Hegłowskiej koncepcji jedności egzystencji i esencji religii, rozbudowując ortodoksyjny charakter racjonalnej teologii.

Młodsza generacja uczniów Hegla, pierwotnie niezadowolona z jednostronności interpretacji koncepcji swego mistrza, dostrzegając sprzeczności między teoretycznymi przesłankami systemu Hegla, a wnioskami jakie ten z nich wyprowadzał, poczęła objaśniać jego filozofię w duchu immanentyzmu. Pomimo ogromnego zaangażowania na płaszczyźnie politycznej, religijnej i filozoficznej młodoheglistom nie udało się skonstruować żadnego spójnego systemu filozoficznego, aczkolwiek - w miarę konsekwentnie rozwijając wątki filozofii Hegłowskiej - wypracowali oni szereg metod, których zastosowanie nie tylko doprowadziło do dezintegracji systemu Hegłowskiego, ale także do odkrycia obszarów, na których w przyszłości bujnie rozwijać się mogły główne nurty filozofii dwudziestowiecznej: marksizm, egzystencjalizm, ateistyczny humanizm, nihilizm, anarchizm i indywidualizm.

Najwybitniejszymi reprezentantami ruchu młodoheglowskiego byli Ludwik Feuerbach (1804-1872) oraz Bruno Bauer (1809-1882). Ten pierwszy w odważny sposób podjął krytykę religii, w swoich pracach *O istocie chrześcijaństwa* (1841) oraz *O istocie religii* (1845) stawiając - jak na owe czasy - śmiałą tezę, iż Bóg jest projekcją ludzkiej natury, a także dokonując deifikacji człowieka jako istoty gatunkowej. Już w 1830 r. Feuerbach usunięty został z uniwersytetu w Erlangen, gdzie wykładał jako *Privatdozent*, za opublikowanie mitoburczego zbioru aforyzmów *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit* (1830) oraz za notoryczną krytykę chrześcijaństwa, otrzymując jednocześnie zakaz wykładania na niemieckich uczelniach.

Bruno Bauer, początkowo teolog protestancki, pupil ministra kultury, Karla von Altensteina (1770-1840), po opublikowaniu *Kritik der evangelischen Geschichte* (1842, Krytyka ewangelicznych historii synoptyków) oraz wydaniu rok wcześniej, w październiku, anonimowo *Die Posaune des Jüngsten Gerichts über Hegel, den Atheisten und Antichristen. Ein Ultimatum* (Trąby sądu ostatecznego o Heglu - ateście i antychryście. Ultimatum) zdecydowanie przeszedł na stronę lewicy, z miejsca stając się jedną z jej czołowych postaci. Z czasem okazał się najzagorzalszym krytykiem teologii protestanckiej. Do roku 1842 pracował jako *Privatdozent* na uniwersytecie w Bonn, z którego został usunięty za krytykę ewangelii i chrześcijaństwa. Był *de facto* założycielem i przywódcą nieformalnego, radykalnego „klubu doktorów”, a następnie berlińskiej bohemy intelektualnej - tzw. ugrupowania „wolnych”<sup>13</sup>, do którego obok niemal wszystkich wybitnych przedstawicieli lewicy zaliczał się także Max Stirner. Bauer upowszechniał „terroryzm czystej teorii” (jak określano nurt krytycznej krytyki), któremu dał wyraz w swych dwu sztandarowych dziełach: *Die Judenfrage* (1843, Kwestia żydowska), w którym udowadniał niższość judaizmu w stosunku do chrześcijaństwa i utrzymywał, iż Żydom słusznie odmawia się równości praw, twierdząc jednocześnie, że wyzwolenie polega na emancypacji wszystkich obywateli od religii, raczej niż na ochronie partykularnych przeciwników wolności<sup>14</sup>, oraz *Die gute Sache der Freiheit und meine eigene Angelegenheit* (1842, Słuszna sprawa wolności i moja osobista sytuacja), gdzie publicznie zaprzeczał koncepcji Boga transcendentnego, oraz opisywał swoje odejście z uczelni jako symbol zdecydowanego rozbratu filozofii z państwem pruskim. (Z powyższymi pracami Stirner podjął polemikę w swojej głównej pracy *Jedyny i jego własność*, o czym będzie jeszcze mowa w kolejnych rozdziałach.) W połowie lat czterdziestych wpływ Bauera znacznie się ograniczył, w późniejszych latach przeszedł on na pozycje prawicowe, poświęcając się pisaniu broszur antysemickich i antyrosyjskich.

Poza tymi dwoma wybitnymi filozofami do czołowych przedstawicieli ruchu heglowskiej lewicy należał także lider politycznego młodoheglizmu Arnold Ruge (1802-1880), za udział w studenckim ruchu Burschenschaftów skazany na piętnaście lat twierdzy w Kołobrzegu, z czego odbył pięć lat kary, wykorzystując ten czas na studiowanie greckiej filozofii i literatury. Ruge był współzałożycielem „Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst” (pisma założonego w 1838 r., następnie z powodu zaostrenia cenzury w Prusach - latem 1841 r. - przeniesionego do Lipska i przekształconego w „Deutsche Jahrbücher”), które przyczyniło się do nadania lewicy heglowskiej orientacji politycznej i intelektualnej. W ogromnej mierze oddziaływało ono na kształtowanie się poglądów niemieckiej młodzieży akademickiej. W 1843 r., po zaostreniu cenzury w Niemczech, Ruge przeniósł się do Paryża, gdzie w 1844 r. wraz z

<sup>13</sup> Klub doktorów przekształcił się w Verein wolnych pod koniec 1841 r.

<sup>14</sup> Proponowanemu przez Bauera zniesieniu rodzających uprzedzenia religijne różnic wyznaniowych, Stirner przeciwstawił zaostrenie podziału poprzez podkreślanie wyłączności jednostki wobec innych jednostek - poprzez eksponowanie własnej „jedyności”.



Marksem wydał dwa numery „Deutsch-Französische Jahrbücher”. W 1848 r. w czasie wypadków marcowych Ruge został wybrany do parlamentu związkowego, a po jego upadku wyemigrował do Brighton w Anglii, gdzie pracował jako pisarz i nauczyciel. W 1866 r. za poparcie pruskiej akcji zbrojnej przeciwko Austrii oraz w 1870 r. przeciwko Francji Ruge uzyskał od rządu pruskiego dożywotnią pensję.

Niezwykle ważną postacią ruchu młodoheglowskiego był także brat B. Bauera - Edgar (1820-1886) - utalentowany publicysta i pisarz, propagator idei B. Bauera, więziony w twierdzy magdeburskiej za napisanie broszury *Der Streit der Kritik mit der Kirche und dem Staat* (1844). W uzasadnieniu wyroku podano, iż skazany został za „łżenie gminy religijnej oraz królewskiego majestatu, za czcze i bezpodstawne oszczerstwa i wyszydzanie prawa cywilnego oraz państwowych ustaw celem wywołania niezadowolenia przeciwko rządowi”. Po wyjściu na wolność w 1849 r. E. Bauer wyemigrował do Anglii, gdzie został wydawcą londyńskiego pisma niemieckojęzycznego „Die Neue Zeit”. Również E. Bauer stopniowo przeszedł na pozycje prawicowe, zrywając stosunki rodzinne ze swoim bratem. Powrócił nawet do wiary chrześcijańskiej. W 1861 r. przybył z powrotem do Niemiec, gdzie pracował w kołach rządowych.

W swojej broszurze *Die liberalen Bestrebungen in Deutschland* (1843) Edgar Bauer przedstawił koncepcję republiki, stanowiącej pewną odmianę demokracji ludowej, „państwa ludowego (*Volksstaat*), w którym nie istnieje żadna władza”<sup>15</sup>, a zorganizowany naród rządzi się sam i zapewnia swoim obywatelom powszechną opiekę<sup>16</sup>. Wszyscy funkcjonariusze, niczym narzędzia, wykonują w nim „wolną i rozumną wolę prawną narodu”<sup>17</sup> i przyczyniają się do wzmocnienia jedności w państwie, w którym opinia publiczna staje się prawem. Polemikę z pracą E. Bauera Max Stirner podjął w *Jedynym*, o czym będzie jeszcze mowa w kolejnych rozdziałach.

Wśród innych osobistości współpracujących z ruchem lewicy heglowskiej wymienić należy dziennikarzy i twórców stowarzyszonych w tzw. klubie „wolnych”: Karl Köppen (1808-1863), nauczyciel gimnazjalny, autor głośnej broszury *Friedrich der Grosse und seine Widersacher*; Eduard Meyen (1812-1870), pisarz udzielający się w „Hallische Jahrbücher” oraz „Deutsche Jahrbücher”, a następnie założyciel „Berliner Reform”; Ludwig Buhl (1818-1880), wydawca „Berliner Monatsschrift” i tłumacz dzieła Louisa Blanca *Historie de dix ans 1830-40*; Rudolf Gottschall (1823-1909), poeta, dramaturg, powieściopisarz i krytyk, w okresie największego radykalizmu znany ze swego zbioru wierszy politycznych pt. *Lieder der Gegenwart* (1842); Karl Nauwerck (1810-1891), pisarz i publicysta, *Privatdozent* arabistyki i historii filozofii na Uniwersytecie Berlińskim, autor głośnej pracy *Über die Teilnahme am Staate* (Leipzig 1844). W swym dziele - którego główne tezy Stirner poddał ostrej krytyce w *Jedynym* - Nauwerck wystąpił z nowym programem obywatelskim, w którym uczestnictwo w życiu społeczno-politycznym państwa ogłosił „najświętszym obowiązkiem” jednostki<sup>18</sup>: „Człowiek spełnia całkowicie swoje powołanie dopiero wtedy, gdy czuje się reprezentantem ludzkości i działa jako taki. Jednostka nie może zrealizować *idei człowieczeństwa*, jeśli nie wspiera się na całej ludzkości i nie czerpie z niej swoich sił, niczym Anteusz”.

W dziele Nauwercka pojawił się jeszcze jeden charakterystyczny rys młodoheglowskiej ideologii, a mianowicie postulat wzmocnienia roli państwa w kształtowaniu postaw jednostki („Państwo jest najniezbędniejszym środkiem do pełnego rozwoju ludzkości.”) Podobnie jak inni młodohegliści optował Nauwerck za usunięciem religii z sceny politycznej i uczynieniem z niej sprawy prywatnej.

Spod pióra Nauwercka wyszedł także głośny artykuł „Polens Zukunft und der Graf Gurowski”<sup>19</sup>, w którym autor zdecydowanie potępił stanowisko jednego z przywódców Powstania Listopadowego, Adama Gurowskiego (na skutek współpracy z carską policją powszechnie uznanego za zdrajcę narodu polskiego). W opublikowanej w Berlinie w 1841 r. rozprawie *Pensées sur l'avenir des Polonais* Gurowski bronił tezy, iż Polska nie może istnieć jako niepodległe państwo, lecz jedynie jako prowincja Rosji.

Poza tym Nauwerck był autorem szeregu ważnych artykułów poświęconych zagadnieniu ustroju państwowego oraz wolności prasy, publikowanych na łamach „Hallische Jahrbücher”, „Gazety Reńskiej” oraz „Athenäum”. W 1844 r. usiłował założyć własne pismo „Berliner Blätter”.

Do aktywnych uczestników oraz współpracowników ruchu młodoheglowskiego zaliczała się

<sup>15</sup> *Die liberalen Bestrebungen in Deutschland*, Zurych i Winterthur 1843, t.

2, s. 94.

<sup>16</sup> Tamże, s. 69.

<sup>17</sup> Tamże, s. 73.

<sup>18</sup> Karl Nauwerck, *Über die Teilnahme am Staate*, Leipzig 1844, s. 16.

<sup>19</sup> Por. artykuł Fryderyka Engelsa opublikowany w 1844 r. w „The Northern Star” pt. „Fate of a traitor”.

również grupa myślicieli i publicystów związanych z „Gazetą Reńską”. Czołową postacią był wśród nich pierwszy redaktor „Gazety” (1842), a następnie jej korespondent zagraniczny w Paryżu, Moses Hess (1812-1875), zafascynowany filozofią Proudhona pisarz, autor *Die heilige Geschichte der Menschheit* (1837) *Die europäische Triarchie* (1841). Hess, choć sam nie należał do ruchu młodoheglowskiego, w okresie „przedmarcowym” politycznie związał się z tzw. „prawdziwym socjalizmem”; w 1847 r. zbliżył się do Marksa, przyłączając się do Związku Sprawiedliwych, a następnie Związku Komunistów. W roku 1850 odszedł wraz z grupą Willicha-Schlappera po rozpadzie Związku. Po 1854 r. coraz częściej oddawał się studiom przyrodniczym. W 1862 r. zapewnił sobie pozycję pioniera syjonizmu po opublikowaniu swojej pracy *Rzym i Jerozolima*. Jego praca *Filozofia czynu*, pierwotnie opublikowana w *Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz* (Zürich und Winterthur 1843), odegrała ważną rolę w tworzeniu młodoheglowskiej teorii czynu.

Obok Stirnera ważną rolę w „rozsadzaniu” lewicy heglowskiej odegrał Karol Marks (1818-1883), redaktor „Gazety Reńskiej” w latach 1842-1843. Do roku 1841 Marks przynależał do berlińskiego „klubu doktorów” Bruno Bauera, który w owym okresie miał na niego duży wpływ. Ciągłe w duchu młodoheglizmu pisał Marks „Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa”, „Rękopisy ekonomiczne-filozoficzne z 1844 r.” natomiast, w których omówił istotne zagadnienie pracy wyobcowanej, biorą już jednak rozbrat z koncepcjami Bruno Bauera. Niedługo potem, po skłóceniu z większością młodoheglistów, Marks stanął do nich w opozycji, czego wyrazem była reakcja na teorie głoszone przez „Bruno Bauera i spółkę” w postaci opublikowanej przez Marksa i Engelsa w 1845 r. rozprawy pt. *Święta rodzina, czyli krytyka krytycznej krytyki*.

Kontakty z młodoheglistami w ramach klubu „wolnych” utrzymywał także Fryderyk Engels podczas służby wojskowej. Engels publikował swoje artykuły w „Deutsche Jahrbücher” Rugego, a jesienią 1842 r. nadsyłał korespondencje z Londynu dla „Gazety Reńskiej”. Z okresu młodoheglowskiego pochodzi broszura Engelsa *Schelling und die Offenbarung* (1842).

Max Stirner wprawdzie również należał do tego samego pokolenia uczniów Hegla co większość młodoheglistów, trudno jednak zaliczyć go w poczet działaczy i myślicieli tego ruchu, choć pierwsze jego artykuły i korespondencje publikowane w prasie młodoheglowskiej nawiązywały treścią i duchem do tematyki poruszanej w artykułach wybitnych przedstawicieli lewicy. Stirner zaistniał wśród młodoheglistów poprzez podjęcie problematyki nurtującej owo środowisko oraz swoje uczestnictwo w dyskusjach nad zagadnieniami kultury, polityki, filozofii, a nade wszystko religii. W artykułach publikowanych przez Stirnera na łamach młodoheglowskiej prasy wyraźnie widać rozbieżności pomiędzy nim a przedstawicielami lewicy, a podjęte w nich wątki doczekały się rozwinięcia w rozprawie z ideologią lewicy heglowskiej zawartej w *Jedynym*.

Ponieważ filozofia Stirnera na dobre zaczęto się interesować dopiero w latach dziewięćdziesiątych ubiegłego stulecia, badaczom jego twórczości nie łatwo było ustalić, autorem których z pomniejszych prac i artykułów pochodzących z tamtego okresu, przypisywanych Stirnerowi, był naprawdę sam Stirner. Nieocenione zasługi na polu odkrywania i rehabilitacji Stirnera położył szkocki powieściopisarz i poeta John Henry Mackay, który ocalił od niepamięci doskonałą większość spuścizny filozofa<sup>20</sup>.

Pierwszą publikacją, co do której istnieje pewność, iż wyszła spod pióra Stirnera, było

---

<sup>20</sup> John Henry Mackay (1864-1933) uważany jest powszechnie za badacza, który odzyskał należne Stirnerowi miejsce w historii filozofii. Aczkolwiek urodził się w Greenock w Szkocji, Mackay młodość i resztę życia spędził w Niemczech, gdzie pobierał nauki na Uniwersytetach w Kolonii, Lipszgu i Berlinie. Był członkiem berlińskiej grupy pisarzy *Der Verein Durch*. Jego sławna powieść *Anarchiści* (1881) – tłumaczona m. in. na francuski, włoski, hiszpański, holenderski i rosyjski – a także kolejna część *Der Freiheitssucher* (1920) pisane były pod silnym wpływem Stirnera. Centralną postacią powieści *Anarchiści* jest stylowany na Stirnera Carrard Auban. W 1911 r. wydał specjalną numerowaną edycję *Jedynego* (*Monumental-Ausgabe*) liczącą tylko 960 egzemplarzy. Mackay ustalił autentyczność około 80 pomniejszych prac Stirnera (w większości artykułów prasowych), z których kilka najistotniejszych dla analizy filozofii myśliciela opublikował w pracy *Max Stirners Kleinere Schriften und seine Entgegnungen auf die Kritik seines Werkes*

zamieszczone w styczniu 1842 r. w hamburskim piśmie Karla Gutzkowskiego „Telegraf für Deutschland” (nr 6-8) omówienie wydanej przez Otto Wigandę sensacyjnej książki Bruno Bauera - opublikowanej anonimowo - *Die Pousane des jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen*, w której Bauer odwraca Heglowskie wieloznaczne formuły i interpretuje jego filozofię w duchu immanentyzmu, dzięki czemu udaje mu się dobitnie wykazać, iż Hegel jedynie z pozoru był myślicielem chrześcijańskim, faktycznie zaś był „ateistą” i „Antychrystem”. Ową próbę przypisania całej winy za szerzenie rewolucyjnego myślenia twórcy idealizmu oraz określenie go - ku zdumieniu całego świata - mianem filozoficznego jakobina uważa Stirner za „wyborną mistyfikację” prawicy, która sama się przystroiła w klesze szaty, zwracając się przeciw „zepsutej bandzie młodoheglistów”.

Najobszerniejszym i najbardziej znaczącym artykułem Stirnera z okresu poprzedzającego wydanie *Jedynego* była jednak recenzja książki Theodora Heinsiusa *Konkordat zwischen Schule und Leben oder Vermittlung des Humanismus und Realismus, aus nationalem Standpunkte betrachtet* (Berlin 1842). Recenzja ukazała się w czterech suplementach do „Gazety Reńskiej” (nr 100, 102, 104, 109) z 10, 12, 14 i 19 kwietnia, pod tytułem „Fałszywa zasada naszego wychowania” („Das unwahre Prinzip unserer Erziehung”), i stanowiła zupełnie nowe, oryginalne i niewątpliwie sprzeczne z filozofią młodoheglowską podejście do kwestii wychowania i kształcenia. Stirner opowiada się bowiem za odrzuceniem koncepcji edukacji ograniczającej się do gromadzenia wiedzy oraz kształcenia intelektu, na rzecz stworzenia systemu edukacji, którego zadaniem pedagogicznym byłoby wprowadzenie doń czynnika wolności woli, rozwijanie wolnej osobowości oraz wykształcenie personalistyczne. „Prawdziwa wiedza osiąga swą doskonałość przez to, iż przestaje być wiedzą i ponownie staje się zwykłym ludzkim popędem - wolą”<sup>21</sup> - obwieszcza Stirner. Już w tym artykule akcentowne są główne wątki filozofii Stirnera, rozwinięte i rozbudowane w *Jedynym*: zerwanie z epoką wolności myślenia oraz odwrót zarówno od humanizmu („pustej elegancji dandysa”), jak i realizmu (filozofii „człowieka praktycznego”, „dobrego mieszkańca”). Według Stirnera - wsparty na zasadach humanizmu i realizmu system szkolnictwa nie odwołuje się do sfery emocjonalnej uczniów („Jeśli dziecko nie nauczy się czuć, to nigdy nie zrozumie, w czym rzecz”<sup>22</sup>), a kontynuacja zasady nabywania „wiedzy uwolnionej od woli” usprawiedliwia rozbrat szkoły z życiem. Stirner stawia tutaj tezę, iż upowszechniać należy pogląd, że to nie kultura czy cywilizacja winny stanowić najwyższe zadanie człowieka, lecz potwierdzanie samego siebie (*Selbstbetätigung*). Zadaniem szkoły winno stać się kształcenie personalistów, zerwanie z podporządkowaniem szkoły praktycznym celom państwa, kształtowanie wolnej osobowości ucznia jako „twórcy”, nie zaś jako „stworzenia zasługującego jedynie na tresurę”<sup>23</sup>. W niniejszym artykule Stirner sygnalizuje także odwrót od wychowania w duchu moralności, która w społeczeństwie filisterskim sprowadza się jedynie do ostracyzowania jednostek szczególnie wybitnych, duch moralności bowiem sprzyja niewolnicznemu sposobowi myślenia.

W innym ciekawym i ważnym artykule *Kunst und Religion* (opublikowanym w 165 numerze „Gazety Reńskiej” 14 czerwca 1842 r.) Stirner, rozwijając Heglowską koncepcję religii i sztuki, podejmuje dyskusję nad tymi zagadnieniami. Sztuka jest twórczynią religii, stworzyła bowiem obiekty czci i natchnienia. To poeci, Homer i Hezjod, wymyślili greckich bogów - powtarza za Heglem Stirner - zwracając przy tym uwagę, iż to sztuka, a nie filozofia jest początkiem i końcem religii, że to ona tworzy nowy ideał, nowy obiekt, nową religię. Religia natomiast jest „stosunkiem rozdwojenia” (s. 44). Tutaj po raz pierwszy wprowadza Stirner motyw bifurkacji jaźni (*Entzweiung*) dokonującej się pod wpływem religijnego sposobu myślenia, w którym podmiot odczuwa niezadowolenie z samego siebie, widząc w sobie także swoje przeciwieństwo, owo *jenseitige Ich*, które czuje, iż musi urzeczywistnić. Stirner daje także zapowiedź nowej teorii miłości przedstawionej jako sprawy rozsądku (*Verstandessache*) - miłości dynamicznej, istniejącej jedynie w postaci tajemnicy, misterium, jako akt twórczy. Owa teoria miłości doczeka się rozwinięcia dopiero w dwudziestym wieku - w koncepcjach psychologicznych Ericha Fromma.

W latach 1843-1844 Stirner opublikował także w „Berliner Monatsschrift” dwa ciekawe artykuły. Pierwszy stanowił nawiązanie do wydanej w oficynie Otto Wigandy we wrześniu 1842 r. głośnej książki Lorenza von Steina *Sozialismus und Kommunismus des heutigen Frankreichs*<sup>24</sup>. W „Einiges Vorläufige vom

<sup>21</sup> Max Stirners *Kleinere Schriften und seine Entgegnungen auf die Kritik seines Werkes „Der Einzige und sein Eigentum” aus den Jahren 1842-1848* (odtąd w skrócie jako *Kleinere Schriften*) John Henry Mackay, Treptow bei Berlin, 1914, wyd. cyt., s. 248.

<sup>22</sup> Tamże, s. 254.

<sup>23</sup> Tamże, s. 237.

<sup>24</sup> Bardziej krytyczny zarówno w treści, jak i tonie artykuł („Socjalizm i

Liebesstaat” Stirner po raz pierwszy naszkicował swoją koncepcją wolności i równości, dzieląc tu pogląd Steina, iż moralna, mieszczańska wolność i równość francuskiej Rewolucji to wyłącznie obowiązująca wszystkich „swoboda” w wykonywaniu obowiązków obywatelskich<sup>25</sup>. W dalszej części artykułu Stirner analizuje sprzężoną z rewolucyjną koncepcją równości i wolności zasadę, czy też obowiązek miłości. W wolności zrodzonej z samolubstwa człowiek określa „całkowicie sam siebie” - pisze Stirner - w miłości czyni to tylko ze względu na Drugiego. Zwycięstwo miłości przeradza się w ubezwłasnowolnienie. Człowiek nieskażony miłością wprawdzie się buntuje, wyraża niezadowolenie, gardzi jednak tym „pięknym słowem”; miłość powszechna w jakiegokolwiek postaci to tylko zabieg mający na celu podporządkowanie sobie jednostki. Stirner ostatecznie dochodzi do wniosku, iż w gruncie rzeczy nie miłość, lecz zachowanie spokoju społecznego jest naczelnym obowiązkiem obywatela, do czego miłość powszechna jest tylko jednym ze środków<sup>26</sup>.

Drugi niezwykle ważny artykuł opublikowany w miesięczniku Buhla stanowi omówienie powieści Eugeniusza Sué *Tajemnice Paryża* - książki, która wzbudziła w Niemczech sporą sensację ze względu na niespotykaną dotąd w literaturze prezentację kontrastów społecznych<sup>27</sup>, tak iż czytelnicy dopatrywali się w książce opisu dokumentalnego. W recenzji powieści Stirner krytykuje plany reformy społecznej Sue oraz podejmuje także rozwinięty później w *Jedynym*<sup>28</sup> temat (ludzi) Dobrych, moralności mieszczańskiej oraz filantropów (próbujących „naprawiać tam, gdzie nie ma już czego naprawiać”<sup>29</sup>) - widząc w ich działalności faktyczne czynniki i przyczyny zła społecznego.

---

<sup>25</sup> *Kleinere Schriften*, wyd. cyt., „Nauka równości [...] polega na tym, by wszystkich sprowadzić na równy poziom poddaństwa”, s. 270; „Jesteście wolni, wypełniając swoje obowiązki, taki jest sens tego moralnego kierunku”, ss. 271, 272.

<sup>26</sup> Tamże, s. 277. Takie potraktowanie zagadnienia miłości, często pojawiającego się przecież w filozoficznych dyskusjach okresu przedmarcowego, zasadniczo odbiega od koncepcji młodoheglowskich, w których miłość stanowić miała podstawę kreowania stosunków międzyludzkich (np. jako podstawa wspólnoty Ja i Ty w teoriach Feuerbacha).

<sup>27</sup> Popularność książki była tak wielka, że przekład niemiecki wydany przez oficynę Wiganda doczekał się 11 wznowień do 1847 r. Jako pierwszy krytykę powieści podjął Szeliga (Franz Zychlin von Zychliński), po Stirnerowskiej recenzji natomiast ukazała się polemizująca z obydwoma krytyka Marksa pt. *Rudolf, „odsłonięta tajemnica wszystkich tajemnic”*.

<sup>28</sup> Stirner wielokrotnie przeciwstawia egoizmowi - głównej zasadzie własnej filozofii - filantropizm. Por. *Jedyny i jego własność* (odtąd w skrócie jako *Jedyny*), wyd. cyt., s. 91: „Przystając być interesownym wpada się w *filantropizm*, miłość do ludzi, którą zazwyczaj opacznie rozumie się jako miłość do człowieka, do każdej jednostki, podczas gdy nie jest ona niczym innym jak tylko miłością Człowieka, nierzeczywistego pojęcia, Widma [...] Filantropizm to niebiańska, duchowa - klesza miłość. Należy wykształcić w Nas Człowieka, a tymczasem Nas nędzników niechaj pochłonie ziemia. To taka sama klesza reguła jak owo sławne: *fiat iustitia, pereat mundus!*” W *Jedynym* (s. 349) Stirner bezpośrednio nawiązuje do centralnych postaci powieści Eugeniusza Sué.

O ile aktywność młodoheglistów - stosunkowo krótką zresztą - często utożsamia się z działalnością „krytycznej krytyki” Bruno Bauera, to Stirnerowi oraz jego filozofii, rozwijającej heglowską krytyczną zasadę negacji, słusznie przypisuje się rolę czynnika prowadzącego do rozkładu ruchu młodoheglowskiego, do jego „autodestrukcji”.

Ażeby właściwie zrozumieć Stirnerowską metodę jako rozwinięcie krytycznych zabiegów stosowanych przez Ludwika Feuerbacha<sup>30</sup> i Bruno Bauera, konieczne jest wyjaśnienie pojęcia „krytyki” uprawianej przez młodoheglistów<sup>31</sup>. Działalność ruchu młodoheglowskiego miała bowiem charakter wybitnie, a nawet wyłącznie krytyczny, co w niniejszym kontekście oznacza, iż sprowadzała się zasadniczo do prowadzenia pięciu odmian krytyki:

- krytyki teologii,
- krytyki religii,
- krytyki filozofii,
- krytyki polityki,
- samokrytyki.

Istotne jest przy tym stwierdzenie, iż nie chodziło tu wyłącznie o zwyczajną analizę i ocenę wartości czegokolwiek z określonego punktu widzenia. Mamy tu raczej do czynienia z metodą naukową, polegającą na całkowitym odrzuceniu, a nawet destrukcji obiektu negowanego. Nie był to zatem - jak miało to miejsce w przypadku Heglowskiej kategorii negacji - element dialektyki prowadzący do syntezy, lecz zasadniczy **akt negacji**, wskutek którego wyłaniała się nowa rzeczywistość, całkowite przeciwieństwo. Zabieg krytyki stosowany był przede wszystkim w celu określenia ontologicznego „nieredukowalnego” konkretnego filozofii, którym w przypadku młodoheglistów miała być „samowiedza”, a ściślej - człowiek jako podmiot wytwórczy instytucji społecznych, kultury, człowiek jako istota gatunkowa.

Pojęcie krytyki w filozofii młodoheglistów jest zatem pojęciem kluczowym i naczelnym, co tłumaczy jego występowanie w pracach niemalże wszystkich twórców tego okresu, aczkolwiek na skutek różnorodnych sposobów interpretacji nabierało ono wieloznaczności w zależności od kontekstów, w których się pojawiało. W dziełach młodoheglistów krytyka nierzadko symbolizuje zarówno postawę umysłu, jak i podejście do przedmiotu analizy. Bywa także aktem woli, ale i rozumu, lub staje się synonimem zarówno analizy, jak i oceny. Krytyka rozumiana jest tutaj jako proces analityczno-badawczy, którego celem jest wykrycie prawdy przy zastosowaniu rygorów naukowych. „Krytyczne” podejście wobec przedmiotu dociekań nakładało wymóg, ażeby krytyk-analytyk posługiwał się rozumem suwerennym, odrzucając jednocześnie wszelkie założenia o charakterze „zewnętrznych” (np. Absolut). Tylko w ten sposób „krytyka” mogła dotrzeć do zakamuflowanej w pewnej formie świadomości „prawdy” tej świadomości, odkrywając jej „tajemnicę”. Tym samym stosując w badaniu rygory naukowe, doprowadzała krytyka do **demistyfikacji** rzeczywistości, której dotychczasowy pozór manifestujący się jako prawda - na drodze badań krytycznych - ukazywany był jako fałsz.

---

<sup>30</sup> Rzecz jasna Ludwik Feuerbach nie jest tu traktowany jako przedstawiciela tzw. „krytycznej krytyki”, reprezentowanej przez Bruno Bauera oraz innych pisarzy i publicystów skupionych wokół „Allgemeine Literaturzeitung”. Powyższa uwaga dotyczy jedynie stosowanej przez Feuerbacha metody typowej poniekąd dla wszystkich przedstawicieli ruchu młodoheglowskiego, którą charakteryzuje on w sposób następujący: „Nasz stosunek do religii nie jest przeto stosunkiem jedynie *negującym*, lecz *krytycznym*. Oddzielamy tylko prawdę od fałszu - chociaż niewątpliwie prawda uwolniona od fałszu jest zawsze prawdą *nową*, *istotnie różną od starej*”. L. Feuerbach, *O istocie chrześcijaństwa*, Warszawa 1959, s. 434.

<sup>31</sup> Zrozumienie omawianego zagadnienia w dużej mierze ułatwi opracowanie krytyczne Ryszarda Panasiuka *Lewica heglowska* (Warszawa 1969), do którego sięgam w niniejszym rozdziale wielokrotnie.

Jedną z głównych zasad krytyki stanowiła „bezzałożeniowość”<sup>32</sup>. Jej naczelne zadanie polegało na „przymierzaniu rzeczywistości do idei”, to znaczy konfrontowaniu rzeczywistości z jej istotą, racjonalną esencją (**opis konfrontacyjny**). Tymczasem metoda ta sprowadzała się ogólnie rzecz biorąc do negacji badanych zjawisk, co w istocie odzwierciedlało świadomość filozoficzną młodoheglistów, których działalność miała jedynie charakter przygotowawczy. Pracę konstruktywną pozostawiali przyszłym pokoleniom, gdyż jako przedstawiciele epoki rozdarcia i niepokoju swoją własną rolę upatrywali w **destrukcji i negacji** zastanego świata<sup>33</sup>. Myśl tę doskonale oddaje stwierdzenie Feuerbacha, iż „filozofia nowa ma względem *filozofii* dotychczasowej *to samo* zadanie i stanowisko, jakie *tamta* miała wobec teologii. Nowa filozofia jest *realizacją* filozofii heglowskiej [...] ale realizacją, która jednocześnie stanowi *negację*, i to negację *wolną od sprzeczności*.”<sup>34</sup>

Pierwszy etap badań krytycznych - **krytykę teologii** - stworzył David Strauss<sup>35</sup> (1808-1874),

---

<sup>32</sup> Należy mieć na uwadze, że przedstawiciele lewicy heglowskiej różnili się w sposobie podejścia do heglowskiej kategorii bezzałożeniowości. Dla niektórych, jak np. David Strauss czy Bruno Bauer, stanowiła ona zasadniczy trzon metody (por. Ryszard Panasiuk, *Lewica heglowska*, wyd. cyt., s. 23,36), podczas gdy Feuerbach podjął się krytyki idei „bezzałożeniowości” (w artykule opublikowanym w 1841 r. pt. *O początku filozofii*). Feuerbach źródeł idei bezzałożeniowości dopatrywał się we wszystkich odmianach filozofii typu „kartezjańskiego”, w których za punkt wyjścia przyjmuje się daną myśl, aby następnie przejść od niej do stwierdzenia istnienia świata. Ponadto Feuerbach utrzymywał, iż „każda filozofia ma swoje ukryte przesłanki: ważne jest tylko, czy te przesłanki mają charakter konieczny, czy też są zupełnie dowolne.” (Ryszard Panasiuk, *Feuerbach*, Warszawa 1981, s. 38.) Stirner w zasadzie nie rezygnuje z kategorii bezzałożeniowości, tudzież akceptuje konieczność istnienia przesłanki. Polemizując z Heglem, ale i zarazem z młodoheglistami, stwierdza np. „Ja, ze swej strony, wychodzę z założenia, że *Sam* stanowią swoje założenie... Dlatego założenie to nie jest bynajmniej żadnym założeniem, bo skoro Ja jestem Jedyny, to nie obchodzi mnie dwoistość Jaźni...Nie zakładam Siebie z góry, ponieważ w każdej chwili dopiero ustanawiam Siebie i tworzę...” *Jedyny i jego własność*, wyd. cyt., s. 178.

<sup>33</sup> Z drugiej strony Marks i Engels w *Ideologii niemieckiej* źródła negatywnej tendencji młodoheglistów dopatrują się we frustracji i niemożności realizowania własnych celów przy społecznej aprobacie. Feuerbacha, Rugego, B. Bauera, Nauwercka oraz innych łączyło mianowicie to, iż zostali wykluczeni z niemieckiego środowiska naukowego, iż musieli pędzić żywot „odtrąconych wyrzutków społecznych”, co w pewnym sensie tłumaczy destrukcyjny kierunek ich filozofii.

<sup>34</sup> Ludwig Feuerbach, *Zasady filozofii przyszłości* (20); znamienne jest także inne sformułowanie Feuerbacha, określające charakter filozofii młodoheglowskiej: „Jedynie ten, kto ma odwagę wszystko absolutnie zanegować, ma siłę, by tworzyć

podejmując się próby obalenia naukowego charakteru teologii. To właśnie w jego dziele *Das Leben Jesu kritisch bearbeitet* (Życie Jezusa w ujęciu krytycznym) stworzone zostały podstawowe kanony metody krytycznej, wprowadzające kategorię „bezzałożeńowości”, stosowaną tutaj w charakterystyczny dla młodoheglistów sposób, a mianowicie poprzez „przymierzanie rzeczywistości do idei”. W pracy tej, której celem było jedynie zweryfikowanie treści opowieści ewangelistów z prawami logiki, przyrody, fizjologii, itp., Strauss zdołał ustalić, iż niemożliwa jest rekonstrukcja historycznej postaci Jezusa, iż koncepcja chrześcijaństwa z naczelną ideą wcielenia, tj. Boga-Człowieka musi zostać odrzucona jako fałszywa, a rzeczywistą treścią chrystologii jest ludzkość.

Śladem Straussa podążył do niedawna broniący ortodoksji Philipa Marheinekego - przedstawiciel prawicy heglowskiej teolog Bruno Bauer, rozpoczynając tym samym drugi etap krytyki - **krytykę religii**. Bauer rozbudował koncepcję „bezzałożeńowości” skonstruowaną przez Straussa, odrzucając zupełnie istnienie transcendentnej „substancji” jako podmiotu religii chrześcijańskiej oraz autora tekstów ewangelicznych. Podejmując krytykę ewangelicznych historii synoptyków (*Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker* 1841-42), odkrył kreacyjny (tzn. autorski) charakter „protoewangelii” św. Marka. W koncepcji Mesjasza jako Boga-Człowieka dostrzegł on nowy, doniosły etap w procesie rozwoju *samowiedzy* ludzkości. W cudownym władztwie Mesjasza nad przyrodą, jego jednoczesnym wyrzeczeniu się siebie wobec istniejącej rzeczywistości polityczno-społecznej, a także w motywie życia ziemskiego, połączonego z wyczekiwaniem na królestwo niebieskie, odkrył intencję wyzwolenia się człowieka od traumatyzującej rzeczywistości. Innymi słowy - chrześcijaństwo jako nową religię ludzkości ujrzał jako próbę przezwyciężenia rzeczywistości przez *Selbstbewusstsein* (samowiedza), na drodze wyobcowania się ze świata, co uzasadnia powstanie i funkcjonowanie w chrześcijaństwie takich pojęć jak „zaświaty” lub koncepcja „syna człowieczego”, która w istocie rzeczy sprowadza się do symbolu pojednania człowieka wyalienowanego od samego siebie.

Bauerowska teoria *samowiedzy* stanowiła kluczowe zagadnienie, wyeksponowane w koncepcjach młodoheglistów. Wyraźnie akcentowała ona istotę bifurkacji Jaźni, występującej w świadomości religijnej, tworzącej subiektywną rzeczywistość i iluzoryczny świat, w których urzeczywistniają się mrzonki i tęsknoty udęconej ludzkości. Odrzucając przesłanki zewnętrzne typu transcendencja, na drodze krytyki teologicznej, wykazał Bauer antropologiczne korzenie religii. Zapowiadając epokę samowiedzy krytycznej, ukazał możliwość realizacji nowego ideału, a mianowicie Człowieka jako twórcy świata kultury we wszystkich jej przejawach, urzeczywistniającego własną esencję.

**Krytykę religii** podjął także Ludwik Feuerbach<sup>36</sup>. Wprawdzie dostrzegał on w religii pierwiastek kulturotwórczy, traktował ją jednak jako rezultat aktywności duchowej człowieka, stąd krytyka religii u Feuerbacha przerodziła się w **antropologię**<sup>37</sup>. Ujmując rzecz skrótowo (porównanie koncepcji Feuerbacha i Stirnera znajdzie swoje miejsce w rozdziale następnym), Feuerbach posługując się wywodem o charakterze psychologicznym udowodnił, iż boskość stanowi projekcję natury ludzkiej, i że właśnie w sferze natury dopatrywać się należy pierwotnego źródła transcendencji, gdyż „człowiek transponuje swą istotę *poza siebie*, zanim odnajdzie ją w sobie.”<sup>38</sup> Ostatecznie autor *O istocie chrześcijaństwa* doprowadził do deifikacji rodzaju ludzkiego, dowodząc przy tym, iż to właśnie „Człowiek” posiada wszystkie przymioty, którymi obdarza wymagowaną naturę boską. Feuerbach wykazał, iż skoro egzystencję charakteryzuje **brak**<sup>39</sup>, toteż istota

---

<sup>36</sup> Istotnym faktem w niniejszej analizie jest to, iż swoją koncepcję krytyki religii Feuerbach, podobnie jak Stirner, wyprowadzał z nauki Lutra. Por. R. Panasiuk, *Feuerbach*, wyd. cyt., s. 53.

<sup>37</sup> Na temat najnowszych badań poświęconych konstrukcji antropologii jako etyki zob. Shinichi Suzuki, *Feuerbachs Anthropologie als Versuch der Grundlegung der Ethik*, w: *Solidarität oder Egoismus. Studien zu einer Ethik bei und nach Ludwig Feuerbach*, Berlin 1994, ss. 225-253.

<sup>38</sup> Ludwig Feuerbach, *Wykłady o istocie religii*, Warszawa 1953, s. 323.

<sup>39</sup> Por. Ludwig Feuerbach, *O istocie chrześcijaństwa*, Warszawa 1959, s. 102: „Świat istotnie powstał z pewnego niedostatku, z *braku*, ale jest fałszywą spekulacją czynić z tego niedostatku istotę ontologiczną; jest to jedynie brak zawarty w założeniu, że świat *nie istnieje*.” Oraz na s. 145: „Bóg powstaje z

ludzka zakłada, iż to na czym jej zbywa posiada Inny<sup>40</sup> i jego nazywa boskością. Podejmując próbę przezwyciężenia alienacji, Feuerbach wysuwa tezę, iż przeto „Człowiek” sam dla siebie jest wartością najwyższą, kwestia alienacji zaś polega na tym, iż będąc oddzielonym od samego siebie, przedmiot uwielbienia widzi jako coś zewnętrznego, a to zaś przeciwstawione istocie ludzkiej jawi się mu wyłącznie jako obcość. Obalwszy istotę religii, Feuerbach (podobnie jak B. Bauer) jednak nie wyeliminował bifurkacji Jaźni, gdyż rozprawiając o „Człowieku” miał na myśli wyłącznie istotę gatunkową (*Gattungswesen*), nie zaś konkretną jednostkę, lub jak sam to ujmował „indywiduum”. Tym samym choć zdawało mu się, iż dokonał przełomu w dziedzinie świadomości religijnej, nadal pozostał na płaszczyźnie teologicznej. Polemika z Feuerbachem stanowi zasadniczy wątek filozofii Stirnera, który zostanie omówiony w rozdziale następnym.

**Krytykę filozofii** prowadzili prawie wszyscy wybitni przedstawiciele ruchu młodohegłowskiego (w szczególności zaś Feuerbach, Marks i Bruno Bauer). Zasadniczym rysem filozoficznej tendencji młodoheglistów było odrzucenie mechanizmów filozofii spekulatywnej, zastąpienie transcendentnego porządku świata immanentnym, samo rozwijającym się w ludzkości, zastąpienie absolutu-substancji - **samowiedzą**. Te odkrywcze zmiany wynikały z potrzeby wyeliminowania sprzeczności tkwiących w Hegłowskim systemie, takich jak homologia *sein* i *sollen*, antynomia abstraktu i konkretnego, itp. Można także stwierdzić, że krytyka jako ruch filozoficzny oraz metoda stała się wymogiem czasu, wynikającym z kryzysu systemu hegłowskiego, który zbiegł się z nasilającym się kryzysem instytucji społeczno-politycznych. System Hegla zamknął pewną epokę w dziejach, zamknął dotychczasowy bieg historii, zamykając się jednocześnie w idealnej syntezie. Młodohegliści widzieli jednak, że otworzył on też nową epokę, epokę walki między rozumem a nierozumną rzeczywistością, im zaś przypadła w udziale rola filozofów na usługach historii. Przeświadczeni byli, że skoro przyszło im żyć w przełomowym okresie, mają przeto do spełnienia misję historyczną. Wszelako pomimo hiperkrytycznego stosunku do Hegla, młodohegliści nigdy nie uwolnili się od jego wpływu, a wielu z tych, którzy początkowo odchodzili od jego filozofii, by fascynować się np. Feuerbachem, i podejmowali próby odrzucenia biernej akceptacji świata rozumnego w swej podstawowej esencji oraz przełamania antynomii poznania i działania, w okresie późniejszym wracało do nauk „mistrza berlińskiego” jako do bardziej nośnego i trwałego źródła inspiracji, jak to miało miejsce w przypadku Marksa i Englesa. Znamienne jest też to, iż młodohegliści sami uważali, że w swej krytyce heglizmu nie występują przeciwko samemu Heglowi, lecz raczej przeciwko starszym przedstawicielom szkoły, których oskarżali o odstępstwa od zasad stworzonych przez Hegla.

**Krytyka polityki** u młodoheglistów zawężała się z reguły do uprawiania niemal wyłącznie publicystyki politycznej. Zważywszy jednak klimat polityczny lat czterdziestych trzeba przyznać, że nie było to małe osiągnięcie. Po objęciu Ministerstwa Kultury przez J. G. Eichhorna (1840)<sup>41</sup> oraz opublikowaniu przez Georga Herwegha<sup>42</sup> jego listu do Fryderyka Wilhelma IV (1842), nastąpiło wyraźne zaostrzenie

---

<sup>40</sup> Ten wątek filozofii znalazł swe rozwinięcie u Stirnera, a następnie w egzystencjalizmie, co podkreśla m. in. Henri Arvon w swoich pracach: *Aux sources de l'existentialisme: Max Stirner* (Paryż 1954) oraz *Ludwig Feuerbachs ou la transformation du sacré* (Paryż 1957).

<sup>41</sup> Johann Gottfried Eichhorn, który przejął po śmierci Karla von Altensteina pruskie Ministerstwo Kultury, wcześniej był podwładnym Adolfa Arnima-Boitzenburga, ministra spraw wewnętrznych. Eichhorn stosujący iście policyjne metody w procesie „oczyszczania” kultury z elementów radykalnych, stał się z czasem jednym z głównych symboli pruskiego państwa policyjnego, strzegącego prawomyślności pisarzy. Z czasem Eichhorn stał się najbardziej znienawidzoną postacią życia politycznego, a także tematem rozmaitych karykatur i paszkwili (por. artykuł Johanna Jacoby’ego „Der Minister Eichhorn” w: *Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz*, wyd. cyt., ss. 302-312). Dość powszechnie znany jest także rysunek Fryderyka Engelsa, przedstawiający rozdyskutowanych członków ugrupowania „wolnych” w winiarni J. Hippela, w którego lewym rogu widnieje sylwetka „wiewiórki” pilnującej porządku publicznego (*Eichhorn*, niem. - wiewiórka).



cenzury, toteż wydanie jakiegokolwiek nieprawomyślnego artykułu stało się prawie niemożliwością. Wprowadzenie ustaw cenzorskich dopuszczających do druku bez cenzury wstępnej jedynie książki liczące nie więcej niż dwadzieścia arkuszy autorskich, zmuszało wielu publicystów i myślicieli okresu przedmarcowego do szukania innych miejsc, by wydawać swoje prace (takich jak np. Szwajcaria).

Niekwestionowanym twórcą i liderem tendencji politycznej w młodoheglizmie był Arnold Ruge. To właśnie na łamach jego *Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst* ukazywały się recenzje zakazanych publikacji naukowych, tu prezentowano sylwetki wybitnych twórców oraz zdymisjonowanych *Privatdozentów*, oraz stworzono trybunę dla upowszechniania poglądów D. F. Straussa, Bruno Bauera i Feuerbacha. W walce o kształt państwa pruskiego („racjonalnego państwa protestanckiego”) młodohegliści ponieśli niewątpliwie klęskę<sup>43</sup>, co skłoniło ich do rezygnacji z prób stworzenia legalnej opozycji oraz do obrania orientacji republikańskiej. Droga do republiki w teoriach młodoheglistów wiodła przez rewolucję, stąd utopijne koncepcje państwa opartego na rozumie, na suwerennej samowiedzy, kierowanej wolą powszechną wspólnoty polityczno-moralnej, w której egoizm i interes prywatny zostają zniesione w wyniku wychowania w duchu młodoheglowskich ideałów, przywołujących na pamięć demokratyczne koncepcje J. J. Rousseau. Młodohegliści akcentowali dobitnie społeczny charakter państwa („Rozum społeczności jest czymś najwyższym, czemu oddaję cześć”, Edgar Bauer<sup>44</sup>), konieczność zaangażowania wszystkich obywateli w jego budowę, głosili potrzebę pracy jako samorozwoju, formułowali warunek społecznej aktywności<sup>45</sup>. Lecz jeśli się zważy, że młodoheglizm zakładał realizację tych ideałów w oparciu o instytucje polityczne, tworząc jedynie „miraże «wolnego państwa»”<sup>46</sup>, to jasne się staje, dlaczego jako ruch społeczno-polityczny nigdy nie przerodził się w ruch masowy<sup>47</sup>, a jego utopijny charakter oraz kontynuacja tezy o autonomiczności idei skrytykowane zostały nie tylko przez Stirnera czy Marksa i Engelsa (w pracy *Święta rodzina czyli krytyka krytycznej krytyki* - 1845), lecz nawet przez samych braci Bauer, którzy po odrzuceniu możliwości porozumienia z „masami”, przeszli w końcu na stronę prawicy, przypieczętowując tym samym los filozofii młodoheglowskiej.

Istotnym zabiegiem, a także częścią metody krytyki młodoheglowskiej, była **samokrytyka**, polegająca na oczyszczaniu się krytyki z zarzutów o łamanie zasady bezzalożeniowości i kryterium negacji. Zabieg samokrytyki stosowany był przez Bauerowską krytykę wówczas, gdy pojawiała się przypuszczenie, iż krytyka się udogmatycznia, jej punktem wyjścia bowiem było całkowite zerwanie z wszelkim

---

<sup>43</sup> Ryszard Panasiuk, *Lewica heglowska*, wyd. cyt., s. 80-83.

<sup>44</sup> Edgar Bauer, „Bruno Bauer i jego przeciwnicy”, w: *Lewica heglowska*, wyd. cyt., s. 205.

<sup>45</sup> Polityczną orientację młodoheglistów najtrafniej charakteryzuje pogląd Edgara Bauera, przedstawiony w artykule „Bruno Bauer i jego przeciwnicy”: „W państwie prawdziwym świadomość obywatelska, świadomość przynależności do ogólnego społeczeństwa ludzkiego, dążącego do rozumnych celów, jest tym, co użycza święceń każdej jednostce. To, że jestem organiczną częścią pewnej całości, która żyjąc sama wolnym życiem, jednostkę pobudza, uszlachetnia, podnosi na wyższy szczebel i pozbawia egoizmu, to, że ja, działając dla siebie, działam zarazem na rzecz całości - wszystko to nadaje mi charakter prawdziwego obywatela.” *Lewica heglowska*, Wybór tekstów, wyd. cyt., s. 204.

<sup>46</sup> Moses Hess, *Pisma filozoficzne 1841-1850*, wyd. cyt., s. 283.

<sup>47</sup> Jednak właściwą przyczyną, dla której krytyka młodoheglowska nie przerodziła się w ruch masowy był jej pogardliwy stosunek do mas, które traktowała jako nieludzką ciżbę wspierającą konserwatyzm. Por. Bruno Bauer (anonimowo) w recenzji *Politische Vorlesungen*, H. F. Hinrichsa, Halle 1843, t. 2, zamieszczonej w „Allgemeine Literatur-Zeitung”, V, kwiecień 1844, s. 24.

dogmatyzmem. Przekonanie to trafnie wyraził Edgar Bauer w stwierdzeniu, iż „Krytyka nie tworzy żadnych dogmatów i nie chce poznawać niczego, poza rzeczami”<sup>48</sup>. Dobity przykład tego typu samokrytyki stanowi odpowiedź Bruno Bauera na *W kwestii żydowskiej* Karola Marksa<sup>49</sup>.

Rozwinięcie omawianych rodzajów krytyki znajduje swój wyraz w koncepcjach Stirnera<sup>50</sup>, w których metoda opisu konfrontacyjnego doprowadzona zostaje do skrajności, ale i jednocześnie wiedzie do odkrycia rzeczywistego rdzenia krytyki jako metody, jej prawdy dialektycznej, a mianowicie do - nihilizmu. W kwestii metody na plan pierwszy w pracach Stirnera wysuwają się zapożyczenia w warstwie stylistycznej, w której Stirner do doskonałości doprowadza przewrotność oraz ciętą i sarkastyczną ironię Bruno Bauera, z powodzeniem stosowaną przez autora *Die Judenfrage* w jego atakach na Kościół i w dyskusji poświęconej emancypacji Żydów. Stirner z całą konsekwencją odrzuca wszystkie „abstrakcyjne momenty” filozofii młodoheglowskiej, wskutek czego sam realizuje cel, który postawiła przed sobą krytyka, a mianowicie urzeczywistnienie filozofii i jednocześnie jej zniesienie. Nie dotyczy to jednakże wyłącznie filozofii. Autor *Jedynego* idzie za wskazaniem krytyki, ażeby nie dać się niczemu zniewolić, ażeby „żadna cząstka naszej własności nie zawładnęła Nami, i abyśmy czuli się dobrze jedynie - unicestwiając (im Auflösen<sup>51</sup>)”, gdyż przecież - zgodnie z młodoheglowskim światopoglądem - bycie człowiekiem manifestuje się w bezustannym krytykowaniu i unicestwianiu<sup>52</sup>.

Rozwijając zasadę krytyki, Stirner nie tylko wykorzystuje i rozbudowuje warsztat krytyki, ale dorabia do niej całą filozofię. Źródeł krytyki doszukuje się już w zasadzie negacji leżącej u podłoża samego chrześcijaństwa, a następnie protestantyzmu zrodzonego w epoce reformacji. Jeden z przejawów myślenia krytycznego, a więc odrzucającego świadomość czy też rozum pospolity, widzi w buncie Lutra przeciwko hierarchii średniowiecznego Kościoła. Podejmując próbę autonomizacji jednostki, Luter postulował zastąpić świadomość pospolitą świadomym dążeniem do prawdy, akcentując konieczność *stania się kimś innym*, dezawuuując pojęcie wolności w znaczeniu obiegowym („duch niewolnika może być równie wolny, co duch pana”). Odrzucając jednak zwierzchnictwo Kościoła, wprowadził jednocześnie nowy wymóg - „uduchowienie” jednostki, która od tej pory ma się poddać samokontroli, ma uprawiać „samokrytykę”. Tę samą tendencję dostrzega Stirner w podejmowanych przez młodoheglowską krytykę próbach poszukiwania konkretnego ontologicznego, kończących się na uwolnieniu człowieka od jednej abstrakcji, w tym jedynie celu, ażeby przekazać go we władzę innej. Stirner wytyka krytyce też to, co jej przedstawiciel - Arnold Ruge - przypisuje np. Kantowi, a mianowicie zasadę powstrzymywania się - to, iż nadal istnieje w jej filozofii

---

<sup>48</sup> Edgar Bauer (anonimowo) w: „Allgemeine Literatur-Zeitung”,

Charlottenburg, rocz. 1842, VIII, s. 8.

<sup>49</sup> Bruno Bauer, *Was ist jetzt der Gegenstand der Kritik?*, „Allgemeine Literatur-Zeitung”, VIII, Charlottenburg, rocz. 1844, s. 18-26.

<sup>50</sup> Alhrich Meyer, jeden ze współczesnych krytyków filozofii Stirnera, uważa ją wprost za kontynuację „krytycznej krytyki”. Twierdzi on, iż „podejście Jedynego do świata - to zwyczajna kontynuacja nauki krytyki”. *Der Einzige und sein Eigentum. Nachwort*, wyd. cyt., s. 426.

<sup>51</sup> Termin dość często stosowany przez samego Hegla, określający rozpląnięcie się tego, co zróżnicowane i określone (zob. np. Wstęp do *Fenomenologii ducha*). Stirner, podobnie jak „krytyczna krytyka”, posługuje się słowem „auflösen” jako desygnatem „likwidowania”, „znoszenia” oraz „unicestwiania”. Warto zwrócić uwagę na fakt, że wyrazem tym kilkakrotnie posługuje się w Lutrowym przekładzie Biblii Chrystus w odniesieniu do prawa, sprawiedliwości i przykazań. Np. „Ihr sollt nicht wännen, daß ich gekommen bin, das Gesetz oder die Propheten aufzulösen. Ich bin nicht gekommen, aufzulösen, sondern zu erfüllen” (Ev. Matthäi, 5, 17).

<sup>52</sup> Max Stirner, *Jedyny*, wyd. cyt., s. 168.

„rozdźwięk między teorią a praktyką, między tym, co się myśli, a tym, co się mówi”<sup>53</sup>. Cel krytyki dialektycznej bowiem równałby się wówczas oczywistemu stwierdzeniu, iż za zasłoną metody nie kryje się zgoła nic, lub też, jak wyraża to Stirner posługując się metaforą Schillera<sup>54</sup>: „A gdy «czysta krytyka» doprowadzi do końca swe wielkie dzieło, wtedy będzie wiadomo, czym jest wszelka prywata i co należy pozostawić nietknięte, «przeniknięte uczuciem własnej nicości»,”<sup>55</sup>.

Kontynuując **krytykę religii** Stirner wszczyna batalię z berlińską bohemą intelektualną od ukazania jej moralnych, tj. religijnych korzeni, uderzając jednocześnie w samo sedno Bauerowskich i Feuerbachowskich teorii. Ironicznie akcentując doniosłą rolę ruchu, konstatuje, iż w „porównaniu z innymi społecznymi programami, program krytyki jest bezsprzecznie najlepszy, ponieważ usuwa i dyskredytuje wszystko, co *dzieli* człowieka od człowieka, tzn. wszystkie przywileje, z religijnymi włącznie”. Jednocześnie podkreśla jednak, iż jest ona najlepszą ilustracją „zasady miłości chrześcijańskiej - prawdziwie społecznej zasady; jest ostatnią możliwą próbą pozbawienia ludzi wyłączności i izolacji; jest walką przeciwko egoizmowi w najprostszej i dlatego najostrzejszej formie - przeciwko samej jedyności i wyłączności”<sup>56</sup>.

Wprawdzie Stirner demaskuje idealistyczny charakter dzieła młodoheglistów, lecz nie omieszcza przy okazji uznać ich zasługi na polu dezintegracji kultury mieszczańsko-chrześcijańskiej. Z drugiej strony jednakże zauważa w tym zabiegu wyłącznie konsekwencję w dążeniu do „czystości zasady”, do rozszerzenia wszechpotęgi człowieczeństwa, a więc jeszcze bardziej bezwzględного uzależnienia jednostki. Stirner najjaskrawiej przedstawia to zagadnienie na przykładzie tzw. „liberalizmów”, zwłaszcza liberalizmu społecznego (w którym rozprawia się z poglądami „prawdziwych socjalistów”, Mosesa Hessa i Wilhelma Weitlinga) oraz liberalizmu humanistycznego, pod którego nazwą kryje się właśnie berlińska krytyka.

Jak widać to w większości artykułów Stirnera, nie wspominając już o sztandarowym dziele *Jedyny i jego własność*, samą krytyczną metodę negacji Stirner wysoce sobie cenił, gdyż to właśnie dzięki niej udało mu się dojść do sformułowania własnych wniosków. Paradoxem jest jednak fakt, iż to nie krytyka, lecz właśnie Stirner doprowadził dzieło krytyki do końca, tj. do obalenia nieredukowalnego „konkretnego” młodoheglistów, przedstawianego bądź to pod postacią Feuerbachowskiego „człowieka” jako istoty gatunkowej, bądź to w formie Bauerowskiej „samowiedzy”. Posługując się warsztatem i mechaniką młodoheglowskiej krytyki Stirner wykazał, iż jedno i drugie stanowi kategorie transcendentne w stosunku do indywiduum, a więc zarówno jedno, jak i drugie przedstawia wyłącznie jeszcze jedną formę alienacji „ja”. Bezzałożeniowość i destrukcyjność metody krytycznej osiągnęła w koncepcji Stirnera swą perfekcję - żadna konstrukcja nie jest już więcej możliwa. W tej nowej optyce straciła swój sens zasada przyrzekania, a więc każde prawo wsparte na jakichkolwiek zasadach, a wraz z nimi sama zasada. Skoro prawdą okazała się jednostka, którą w koncepcji Stirnera jest wytracające się „nic”, to wartość prawdy jako takiej stała się względna i znikoma, a wobec zrelatywizowania pojęcia prawdy nastąpiło zniesienie samej prawdy jako celu filozofii, a więc i samej filozofii. Filozofia Stirnera oznaczała zatem koniec filozofii.

---

<sup>53</sup> Arnold Ruge, „Hegłowska filozofia prawa a polityka współczesnej epoki” w:

Lewica heglowska, wyd. cyt., s. 124.

<sup>54</sup> Fryderyk Schiller, *Don Carlos*, II, 1.

<sup>55</sup> Max Stirner, *Jedyny*, wyd. cyt., s. 151.

<sup>56</sup> Tamże, wyd. cyt., s. 158.

*ISTOTA CHRZEŚCJAŃSTWA LUDWIGA FEUERBACHA A JEDYNY I JEGO WŁASNOŚĆ MAXA STIRNERA*

W niniejszym rozdziale podjęta zostanie próba analizy porównawczej pracy Ludwiga Feuerbacha *O istocie chrześcijaństwa* (1841) oraz rozprawy Stirnera *Jedyny i jego własność* (1845), celem ustalenia stopnia zależności pomiędzy krytyką religii i idealizmu Feuerbacha, a filozofią egoizmu Maxa Stirnera.

Niewątpliwie *O istocie chrześcijaństwa* L. Feuerbacha wywarło niemały wpływ na dzieło Stirnera, o czym świadczy nie tylko bezpośrednia polemika, jaką ten prowadzi z Feuerbachem na kartach swojej książki, czynione aluzje, czy też przytaczane cytaty, lecz w ogóle już sam układ rozprawy Stirnera i jej główna idea<sup>57</sup>. Sekcjom, które Feuerbach poświęca zagadnieniom „Boga” i „Człowieka” odpowiada w rozprawie Stirnera podział na części zatytułowane odpowiednio: „Człowiek” i „Ja”. Głównym mottem a zarazem pierwotnym tytułem pracy Feuerbacha miało być apollińskie *□□□si sautón* (Poznaj samego siebie)<sup>58</sup>. Stirner, apoloizując filozofię używania i samorealizacji, świadomie przeciwstawił temu motto własną kontrdewizę: „Nad podwojami naszej epoki nie widnieje apollińskie hasło: «Poznaj samego Siebie», ale *Używaj Siebie (Verwerte Dich)*!”<sup>59</sup> W ogóle - zdaniem krytyków Stirnera - dzieło Feuerbacha stanowi w pewnym sensie pretekst<sup>60</sup> i punkt wyjścia dla Stirnerowskiej krytyki niemalże wszystkich aspektów życia ludzkiego, bez którego prawdopodobnie nigdy nie ujrzałaby ona światła dziennego.

Przypomnijmy zatem główne tezy filozofii Feuerbacha zawarte w *O istocie chrześcijaństwa*, z którymi polemizuje Max Stirner.

Początkowo teorie Feuerbacha stanowiły próbę scalenia Hegłowskiego racjonalizmu i idealizmu z afirmacją zmysłowości, z czasem jednak przeszedł on na pozycje materialistyczne i naturalistyczne. Nazywano go nawet z tego powodu „wyrodnym synem niemieckiego idealizmu”.

Feuerbach uznał, iż heglizm nie jest filozofią prawdy absolutnej, że przedstawia wyłącznie próbę powiązania teorii substancji Spinozy (co wykazał już wcześniej Strauss) z koncepcją samowiedzy Fichtego i Schellinga (co udowadniał także Bruno Bauer), oraz że stanowi tylko jeden z etapów rozwoju umysłu

---

<sup>57</sup> Warto wspomnieć, że w *Jedynym* Stirner czyni odniesienia także do innych prac Feuerbacha (*Zasady filozofii przyszłości* oraz *Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie*) rozwijających wątki jego filozofii zawarte w *O istocie chrześcijaństwa*.

<sup>58</sup> Taki tytuł, z dopiskiem: *Tajemnice religii* lub *Iluzje teologii*, Feuerbach zaproponował swemu wydawcy Otto Wigandowi, ten jednakże zmienił go na *Das Wesen des Christentums*.

<sup>59</sup> *Jedyny*, wyd. cyt., 379.

<sup>60</sup> Wnikliwa analiza dzieła *Jedyny i jego własność* daje asumpt do stwierdzenia, iż praca ta stanowi poniekąd kontaminację co najmniej dwóch różnego typu rozpraw. Pierwsza zawiera polemikę ze współczesnymi Stirnerowi myślicielami i teoretykami państwa i prawa, druga zaś przypomina historię filozofii opisaną z punktu widzenia solipsyzmu aksjologicznego i epistemologicznego. Przypuszczenie to potwierdza także układ pracy Stirnera, jego chaotyczność i zawłość, na którą uskarżają się interpretatorzy *Jedynego*. W okresie „przedmarcowym” filozofia egoizmu nie mogłaby się spodziewać łaskawej recepcji, stąd niewątpliwie dyskusja z niezwykle popularnym (obok Bruno Bauera) Feuerbachem miała szansę przyciągnąć uwagę czytelników, na co Stirner nie mógłby liczyć publikując jedynie radykalną rozprawę filozoficzną o egoizmie.

ludzkiego. Ostatecznie odrzucił idealizm heglowski, stając po stronie naturalizmu, wobec którego filozofia Hegla wyrażała silny sprzeciw. W konsekwencji Feuerbach uczynił doświadczenie zmysłowe fundamentem poznania naukowego i w ten sposób skonstruował własną, sensualistyczną teorię poznania.

Jedną z przyczyn odejścia Feuerbacha od heglizmu był stosunek Hegla do teologii i religii. Hegel nie przewyższył teologii, a jedynie ją uracjonalnił, przypisywał jej bowiem wartości pozytywne. Religie chrześcijańską uważał za najwyższą formę teizmu, nazywał ją rozumem w duszy i sercu, akceptował monizm absolutnego ducha i jego dialektyczną tożsamość ze światem bytów skończonych. Świadomość religijną oceniał jako formę poznania dialektyki rozwoju. Feuerbach kategorycznie przeczył prawdziwości religii, tudzież jej użyteczności dla człowieka, interpretował ją jako prymitywny etap w dziejach ludzkiego ducha. Światopogląd religijny uważał za źródło wszelkiego zła społecznego. Postulował, ażeby w miejsce ducha absolutnego, jako *ens realissimum*, wstawić Człowieka. Podczas gdy Hegel postrzegał świat i człowieka jako wytwory ducha absolutnego, Feuerbach uznał Boga i religię za wytwory ludzkiej fantazji i afektów. Przyczyny tych rozbieżności upatrywać należy w odmiennych metodach stosowanych przez omawianych myślicieli: Hegel posługiwał się myśleniem spekulatywnym, wychodząc od analizy świadomości i treści pojęć; Feuerbach oparł swoją filozofię na sensualizmie epistemologicznym, uznając jako źródło wiedzy jedynie doświadczenie empiryczne i poznanie zmysłowe. „Tylko w *zmysłowości*, tylko w *przestrzeni i w czasie* może istnieć istota *nieskończona, naprawdę nieskończona* o nieskończonym bogactwie cech”<sup>61</sup> - pisał w *O istocie chrześcijaństwa*.

Punktem centralnym filozofii Feuerbacha jest człowiek, albowiem „*absolutną istotą*, Bogiem człowieka jest *jego własna istota*”<sup>62</sup>. W optyce Feuerbacha człowiek to byt posiadający zarówno świadomość, jak i rozum, to byt cielesny, skończony, zależny od przyrody ze względu na konieczność zaspokajania swoich potrzeb. Jednocześnie w swojej interpretacji człowieka Feuerbach nie miał na myśli konkretnego indywiduum, jednostki, lecz Człowieka w ogóle, istotę rodzajową, a ściślej rzecz biorąc - „ludzką naturę”. Zaprzeczywszy prawdziwości religii jako takiej, Feuerbach - podobnie jak August Comte we Francji - dążył do ustanowienia religii Człowieka. Apoteoza człowieczeństwa miała stać się niemalże nową ewangelią.

Podstawę każdej religii Feuerbach upatrywał w błędzie intelektualnym, który polega na personifikacji podświadomych tęsknot. Za nie mniej istotne źródło religii uważał Feuerbach egoizm rodzaju ludzkiego, który ma potrzebę ubóstwiania samego siebie, co potwierdzają dzieje wielu religii. Charakteryzując religię judajską, Feuerbach pisał: „Ich zasadą [żydów], ich Bogiem jest *praktyczna* zasada świata - egoizm, i to *egoizm w formie religii*. Egoizm jest Bogiem, który służy swoim nie wyda na hańbę. Egoizm jest z istoty *monoteistyczny*, gdyż ma tylko jedno, tylko siebie na celu. Egoizm skupia, koncentruje człowieka tylko na sobie: daje mu mocną, stałą zasadę życiową; ale czyni go teoretycznie ograniczonym, obojętnym bowiem wobec wszystkiego, co nie dotyczy bezpośrednio własnego dobra”<sup>63</sup>. „Nie od Stwórcy pochodzi egoizm ponadnaturalny Żydów, lecz przeciwnie: Stwórca pochodzi z ich egoizmu. W akcie stworzenia Izraelita usprawiedliwia niejako swój egoizm przed *forum* swego rozumu”<sup>64</sup>. Feuerbach podobnie zobrazował chrześcijaństwo, interpretując go jako kontynuatora religii egoizmu: „Chrześcijaństwo uduchowiło *egoizm* judaizmu, doprowadzając go do *subiektywności* - chociaż ta subiektywność wyraziła się również w chrześcijaństwie znowu jako czysty egoizm: pożądanie szczęśliwości ziemskiej - cel religii izraelskiej - zmieniło się w tęsknotę za *szczęśliwością niebiańską* - cel chrześcijaństwa”<sup>65</sup>. Warto zwrócić uwagę na fakt, iż pojęcie egoizmu ludzkiego, któremu Feuerbach poświęcił w swojej pracy sporo miejsca, dotyczyło wszakże całego gatunku, „Człowieka w ogóle”, nie zaś każdej jednostki z osobna. Naturalny egoizm ludzki bierze się stąd, iż człowiek potrafi wielbić jedynie swoją własną istotę. Egoizm charakterystyczny dla rodzaju ludzkiego uważał za rzecz naturalną, zgoła nieszkodliwą, za pragnienie samopotwierdzenia się. Dlatego też widział prostą drogę do jego przewyższenia, a mianowicie w powrocie człowieka do natury, w transcendencji istoty rodzajowej, w utworzeniu uniwersalnej wspólnoty Ja i Ty<sup>66</sup> ukonstytuowanej na więzi

<sup>61</sup> O istocie chrześcijaństwa, wyd. cyt., 72.

<sup>62</sup> Tamże, s. 45. Zdaniem Feuerbacha pojęcie absolutu w ogóle powstało w wyniku alienacji człowieka.

<sup>63</sup> Tamże, s. 202-203.

<sup>64</sup> Tamże, s. 208.

<sup>65</sup> Tamże, s. 212.

<sup>66</sup> Koncepcja Feuerbacha stanowi nadto rehabilitację zmysłowości i nawiązuje

miłości. Egoizm rodzaju ludzkiego równoważyła dla Feuerbacha zasada altruizmu (człowiek bowiem ma potrzebę być pożyteczny dla drugiego człowieka) oraz silne przekonanie filozofa o dobrej naturze człowieka<sup>67</sup>.

Warto też zwrócić uwagę na fakt, iż w filozofii Feuerbacha *miłość* jest zasadą naczelną, czynnikiem integrującym oraz regulującym stosunki międzyludzkie, a obok elementów racjonalistycznych, sensualistycznych i ateistycznych aspekt emocjonalny w jego teoriach zaakcentowany jest niezwykle silnie. Podkreślając rolę „serca”, tj. uczucia<sup>68</sup> w działaniach ludzkich, omawiany myśliciel proklamuje wręcz religię miłości<sup>69</sup>. „Miłość jest sama Bogiem i poza nią nie ma Boga. Miłość czyni człowieka Bogiem i Boga człowiekiem [...] Miłość *czyni* [człowieka] wolnym<sup>70</sup>.” Feuerbach tworzy nawet triadę *sui generis*, w której stawia miłość (serce) obok rozumu i woli, jako największe dobra ludzkości, „*doskonałości, najwyższe potęgi, absolutną istotę* człowieka jako człowieka i cel jego istnienia<sup>71</sup>.” Takie podejście pozwoli Feuerbachowi nadto proklamować imperatyw miłości<sup>72</sup>.

Następstwem antropologizacji religii i ustanowienia stosunków międzyludzkich w oparciu o zasadę wzajemnej miłości stała się w koncepcji Feuerbacha sakralizacja wszelkiej działalności ludzkiej. Małżeństwo, własność, prawa państwowe otrzymały sankcję moralną i prawną nie od Boga, lecz od Człowieka lub też - jak konstatuje autor *O Istocie chrześcijaństwa* - posiadły ją „same przez się i dla siebie

---

<sup>67</sup> Przekonanie o doskonałej naturze człowieka Feuerbach zaczerpnął z pelagianizmu (zob. *O istocie chrześcijaństwa*, wyd. cyt., s. 81), którego główną zasadą było przekonanie, iż każdy może czynić dobrze, jeśli tylko chce; każdy ma w sobie załączki wszelkich cnót, a wobec tego człowiekowi nie jest potrzebna łaska Boża.

<sup>68</sup> Dość silny wpływ na ukształtowanie się tej sentymentalnej orientacji filozofii Feuerbacha miał Friedrich Schleiermacher, przedstawiciel tzw. teologii uczucia (*Gefühlstheologie*), na którego wykłady Feuerbach - zresztą podobnie jak Stirner - uczęszczał podczas studiów w Berlinie. Sam Feuerbach o Schleiermacherze i jego koncepcji pisał: „Nie ganię Schleiermacha za to, że - jak Hegel - z religii uczynił sprawę uczucia, lecz jedynie za to, że z teologicznej nieśmiałości [...] nie miał odwagi dociec i wyznać, że Bóg obiektywny sam nie jest niczym innym, jak tylko *istotą uczucia*, acz subiektywnie rzecz biorąc, uczucie stanowi podstawę religii.” Ludwig Feuerbach, *Zur Beurteilung der Schrift >Das Wesen des Christentums< w: Kritiken und Abhandlungen*, Frankfurt 1975, t. 3 s. 211. Na temat najnowszych badań poświęconych wpływom Schleiermacha na Feuerbacha zob. Maciej Potępa, *Feuerbach und Schleiermacher - Zwei Konzeptionen der Ethik w: Solidarität oder Egoismus. Studien zu einer Ethik bei und nach Ludwig Feuerbach*, Berlin 1994, ss. 45-57.

<sup>69</sup> Jako taką też upowszechniał filozofię Feuerbacha w Szwajcarii jego brat Friedrich Feuerbach w broszurze zatytułowanej *Die Religion der Zukunft*, Zürich 1843.

<sup>70</sup> *O istocie chrześcijaństwa*, s. 109.

<sup>71</sup> Tamże, s. 42.

<sup>72</sup> Tamże, s. 218.

samego”: „To, co słuszne, prawdziwe, dobre posiada wszędzie *rację swej świętości w sobie samym*, w swych przedmiotach”<sup>73</sup> - pisał Feuerbach na ostatnich stronach swego sztandarowego dzieła, przeszyconych religijnym kultem człowieczeństwa.

Większość młodoheglistów przyjęła dzieło Feuerbacha z zachwytem. Młody Engels pisał po latach: „Trzeba było samemu przeżyć wyzwalający wpływ tej książki, ażeby mieć o tym właściwe pojęcie. Zapał był powszechny; wszyscy staliśmy się w jednej chwili feuerbachistami”<sup>74</sup>. Stirner należał do niewielu, którzy poddali pracę Feuerbacha ostrej krytyce<sup>75</sup>, narażając się tym samym na nieprzychylną recepcję<sup>76</sup> ze strony czytelników zachwycających się jak dotąd dziełami Feuerbacha, Davida Straussa i Bruno Bauera. Niewątpliwie była to krytyka niezwykle skuteczna, położyła bowiem kres entuzjazmowi i optymizmowi towarzyszącemu wczesnym koncepcjom Feuerbacha, które z czasem ustąpiły miejsca skrajnie deterministycznej teorii życia. Można zaryzykować stwierdzenie, iż od tego momentu w swoich teoriach Feuerbach wyraźnie odszedł od wizji poznania samego siebie, podejmując raczej scjentystyczny program poznania przyrody, tudzież porzucając sensualizm na rzecz fizjologizmu<sup>77</sup>.

---

<sup>73</sup> Tamże, s. 440.

<sup>74</sup> Karol Marks, Fryderyk Engels, *Dzieła*, t. 21, s. 305.

<sup>75</sup> Trzeba przy tym dodać, iż krytyki tej dokonał po krótkiej fascynacji książką Feuerbacha, której dał wyraz w 24 stronicowej broszurze *Gegenwort eines Mitgliedes der berliner Gemeinde wider die Schrift der Sieben und fünfzig berliner Geistlichen* opublikowanej anonimowo w Lipsku 1842. Czytamy tam np: „Wir wollen vom Christlichen nichts wissen, wenn es nicht das Menschliche ist. Lehret uns die Religion der Menschlichkeit!” Por. *Kleinere Schriften*, wyd. cyt. s. 31.

<sup>76</sup> Z drugiej strony, wedle relacji współczesnych, np. Arnolda Rugego, który nazwał dzieło Stirnera „das erste leserliche philosophische Buch in Deutschland” (por. *Briefwechsel und Tagebuchblätter aus den Jahren 1825-1880*, Berlin 1886, t. 1, s. 386.) oraz późniejszych apologetów (np. Mackaya, według cyt. biografii Stirnera) książka po opublikowaniu - pomimo nieprzychylnych recenzji - wzbudziła sporą sensację. Prawdziwy renesans Stirnera przyniosły jednak dopiero lata dziewięćdziesiąte XIX wieku, od tego momentu też - dzięki popularyzacji Mackaya oraz Eduarda von Hartmanna - *Jedyny* uważany był za jedną z najbardziej sensacyjnych prac filozoficznych dziewiętnastego wieku.

<sup>77</sup> Podejmowane w ostatnich latach badania nad zagadnieniami ewolucji poglądów Feuerbacha ukazują, iż pod koniec życia Feuerbach powrócił do problematyki etycznej. W niepublikowanym za życia filozofa piśmie *Der Eudämonismus*, Feuerbach szuka źródeł moralności, porusza kwestie „dobrego” i „złego” sumienia, podkreśla kreatywną rolę zła w procesie tworzenia zasad etycznych, bada rolę egoizmu oraz wprowadza odmienną od szopenhauerowskiej koncepcję „współczucia”. Krytyczne omówienie wymienionej pracy czytelnik znajdzie w artykule Karola Bala *Das andere Du? Der Gewissenbegriff in der Feuerbachschen Spätethik* w: *Solidarität oder Egoismus. Studien zu einer Ethik bei und nach Ludwig Feuerbach*, Berlin 1994, ss. 154-166.

Często zwraca się uwagę na podobieństwa pomiędzy koncepcjami Feuerbacha i Stirnera, ukazując je jako kolejny ewolucyjny etap filozofii poheglowskiej. Jeden i drugi w równie gwałtowny sposób atakował heglizm jako filozofię myślenia wyalienowanego. Jeden i drugi poddawał krytyce heglowską koncepcję osobowości. Zarówno Feuerbach, jak i Stirner nie akceptowali heglowskiej koncepcji zapośredniczenia jako powszechnego mechanizmu funkcjonowania wartości. Obydwaj dostrzegali w filozofii instrument afirmacji osobowości, tudzież powiązania jej z zasadą bezpośredniości. Obydwaj stawiali sobie za cel przezwyciężenie kontemplacyjnego charakteru filozofii, czyniąc próby powiązania myśli filozoficznej z działaniem. Niemniej jednak metody i techniki, jakie stosowali dla zrealizowania wyznaczonych celów różniły się zasadniczo, a wynikały one z rozbieżności, jakie zarysowały się w odmiennych koncepcjach człowieka i jego roli w świecie u obydwu myślicieli.

W swoich koncepcjach życiowych Stirner i Feuerbach różnili się już w punkcie wyjścia. Feuerbachowskiej wizji *współpracy* w ramach wspólnoty Ja i Ty, Stirner - bliższy w tym względzie Heglowskiej koncepcji antagonistycznego procesu rozwoju dziejów - przeciwstawił wizję życia jako walki, której naczelną determinantą jest siła. Dla Feuerbacha wspólnota wyłaniała się poniekąd z samej *natury*, w naturze była *zakorzeniona*, wywodziła się w istocie rzeczy ze stanu pierwotnego ludzkości. Dla Stirnera natomiast proces naturalny stanowiła atomizacja jednostek, *współistnienie* widział on zaś w kategoriach *współzależności* opartej na określonej *przewadze* jednej jednostki względem drugiej. W przeciwieństwie do Feuerbachowskiej wizji harmonii w stosunkach międzyludzkich, Stirnerowska koncepcja walki i uzależnienia zdaje się nawiązywać do Heglowskiego modelu Pana i Niewolnika przedstawionego w *Fenomenologii ducha*, stanowiąc jednocześnie skrajne uproszczenie tego modelu. Już na pierwszych stronach swej rozprawy stawia Stirner alternatywę: „Zwyciężyć albo *ulec* - pomiędzy tymi zmiennymi kolejami życia decydują się losy walki. Zwycięzca staje się *Panem*, zwyciężony - *poddanym*. Jeden dzierży *Władzę* i ustanawia «prawa zwierzchności»; drugi zaś z głębokim szacunkiem i poważaniem spełnia «obowiązki poddanego»”<sup>78</sup>. O ile celem, do którego zmierzał Feuerbach, była ogólnoludzka miłość, Stirner stan naturalny i pożądany dostrzegał w zasadzie konfrontacji, w „wojnie wszystkich przeciw wszystkim”<sup>79</sup>.

Stirner zapożyczył od Feuerbacha wiele elementów, poczynawszy od pojęcia *idée fixe*<sup>80</sup>, które stosował jako desygnat dla każdej hipostazy, na polemice z priorytetem heglowskiej logiki kończąc<sup>81</sup>. Jednak zapożyczenia te miały w jego przypadku charakter wybitnie instrumentalny. *Grosso modo* służyły do kontestowania stanowiska Feuerbacha.

Jak już nadmieniono, Feuerbach euforycznie deifikował Człowieka (jako *Gattungswesen*), postulując stworzenie naturalnej społeczności w oparciu o zasadę miłości. Stirner z takim podejściem zgodzić się nie mógł. Jego zdaniem rodzaj czy gatunek jako taki jest pojęciem czysto teoretycznym<sup>82</sup>, ludzi

---

<sup>78</sup> Jedyny, wyd. cyt., s. 9.

<sup>79</sup> Tamże, s. 307.

<sup>80</sup> Pojęcia *idée fixe* Feuerbach używa m. in. w odniesieniu do chrześcijaństwa, jak to czyni np. w *Istocie chrześcijaństwa* na s. 35: „[...] Chrześcijaństwo od dawna zniknęło nie tylko z rozumu, lecz także z życia ludzkości, że nie jest niczym więcej, jak tylko *idée-fixe*, będącą w najjaskrawszej sprzeczności z takimi instytucjami, jak nasze zakłady ubezpieczeń od ognia i ubezpieczeń na życie, itd.”

<sup>81</sup> Na temat krytyki heglizmu u Feuerbacha i Stirnera zob. Misja filozofii i jej przemiany w: Zbigniew Kuderowicz, *Wolność i historia*, Warszawa 1981, s. 243-270, a także Lawrence Stepelevich, 'Max Stirner and Ludwig Feuerbach', *Journal of the History of Ideas*, 39 (1978), ss. 451-463 oraz 'Max Stirner as Hegelian', *Journal of the History of Ideas*, 46 (1985), ss. 597-614.

<sup>82</sup> Myśl być może zapożyczona od Stilpona z Megary (zob. Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, Warszawa 1984, s. 143): „Ten, kto twierdzi,



zaś nie łączy w gruncie rzeczy nic poza *interese własnym*, narzucającym *konieczność* współlistnienia, współlistnieć zaś w takiej optyce mogą wyłącznie jednostki egoistyczne. Wszelako więzi międzyludzkiej nie podobna budować na miłości, ponieważ stanowi ona źródło ubezwłasnowolnienia jednostki, albowiem gdy miłość stanowi nakaz i staje się zasadą, wówczas przypada w udziale tylko „Człowiekowi”, pojęciu, które w koncepcji autora *Jedynego* zmienia swe obiegowe znaczenie i staje się niemal *epitetem*. Nie oznacza to jednakże, iż Stirner zgoła neguje potrzebę miłości. Z poniżej cytowanego fragmentu można by wysnuć wniosek, iż zmienia on jej znaczenie i wartość: „Również i Ja kocham ludzi, nie tylko jednostki, lecz każdego. Kocham ich będąc świadom mego egoizmu; kocham, gdyż miłość *Mnie* uszczęśliwia, gdyż kochać to rzecz naturalna; kocham, bo tak Mi się podoba. Jednak «nakazu miłości» nie uznaję.<sup>83</sup>” Jak widać, Stirner nie ogranicza się jedynie do krytyki miłości, lecz sam konstruuje własny model miłości egoistycznej, z której wyeliminowuje element obcości, konieczność ofiary, pierwiastek zadurzenia emocjonalnego, wszelki przymus (*Müssen*), powinność (*Sollen*), zobowiązanie, przysięgę (np. małżeńską) oraz - co najistotniejsze - pierwiastek świętości. Modelu tego bronić będzie jeszcze w odpowiedzi na krytykę Feuerbacha („*Istota chrześcijaństwa*” w *odniesieniu do „Jedynego i jego własności”*<sup>84</sup>), utrzymując, iż stanowi on jedyny autentyczny, a zarazem spontaniczny stosunek pomiędzy osobami<sup>85</sup>. Przeciwwstawiając się uniwersalistycznej

---

<sup>83</sup> *Jedyny*, wyd. cyt., s. 349. Pod pojęciem miłości altruistycznej, a więc miłości w ujęciu Feuerbacha, Stirner widzi pewien typ emocjonalnego uzależnienia od przedmiotu miłości, ograniczający spontaniczność kochającego oraz unicestwiający jego osobowość. Stosunek Stirnera do tego rodzaju miłości nieegoistycznej, tzn. religijnej lub romantycznej, najlepiej charakteryzuje poniższy passus: „Ukochany stanowi obiekt, który Ja winienem kochać. Nie jest obiektem mej miłości dlatego, że go kocham, lecz jest nim sam w sobie i dla siebie samego. Nie Ja czynię zeń obiekt miłości, gdyż on jest nim z gruntu; zatem fakt, iż jest nim z mego wyboru, jak narzeczona, małżonka, itd., nie ma tu znaczenia, ponieważ on, jako raz na zawsze wybrany, otrzymał własne «prawo do mej miłości», a Ja - ponieważ go kochałem - na zawsze zobowiązałem się go kochać. Tak więc nie jest on obiektem mej miłości, lecz miłości w ogóle - jest obiektem, który winno się kochać. Miłość mu się należy, przysługuje, stanowi jego prawo, Ja zaś jestem zobowiązany go kochać. Moja miłość, tzn. miłość, którą jestem mu dłużny, jest faktycznie jego miłością, która ściąga ode Mnie jak należność.”

Tamże, s. 351-352.

<sup>84</sup> Ludwik Feuerbach, *Das Wesen des Christentums in Beziehung auf den „Einzigsten und sein Eigentum“*, *Sämtliche Werke*, Stuttgart 1956-64, t. 3, s. 294-310.

<sup>85</sup> Krytykując święty charakter małżeństwa w koncepcji Feuerbacha, Stirner przedstawia je jako określoną odmianę wyrachowanego egoizmu: „Bo czymże innym jest małżeństwo, które pochwała się jako «święty związek», jeśli nie zabezpieczeniem związku zainteresowanych stron, na wypadek gdyby straciły zainteresowanie, a małżeństwo sens?” Małżeństwo staje się „świętą sprawą”, gdyż stanowi zabezpieczenie przed „lekkomyślnością”, która zasługuje na potępienie zarówno przez chrześcijan (u których jest „grzechem”), jak również u ateistów,

oraz altruistycznej koncepcji miłości w ujęciu Feuerbacha Stirner wręcz postuluje egoizm absolutny: „Miłość egoisty wypływa z samolubstwa, pławi się w rzece samolubstwa i w nim ponownie znajduje swe ujście<sup>86</sup>.”

Zdaniem Stirnera zatem więź międzyludzką budować można wyłącznie na interesie własnym i, aczkolwiek pogląd ten przywołuje na pamięć utylitarystyczną koncepcję Helwecjusza<sup>87</sup>, to jednak wbrew pozorom niewiele ma z nią wspólnego. Paradoksalnie, punktu wyjścia dla apologii egoizmu Stirnera można się dopatrywać w przedstawionej w *O istocie chrześcijaństwa* egoistycznej naturze bóstwa. Stirner już w swoistym „prologu” do *Jedynego* duplikuje Feuerbachowską charakterystykę boskiego egoizmu (który - gwoli przypomnienia - wyraża u Feuerbacha pragnienie rodzaju ludzkiego do samopotwierdzenia się), i z jednej strony przypisuje Bogu niskie motywy działania (wystarczy porównać trzy pierwsze przykazania Boże), z drugiej zaś uznaje ów boski egoizm za rzecz godną naśladownictwa: „Bóg [...] troszczy się tylko o swoją sprawę, ponieważ jest dla siebie wszystkim, toteż i wszystko jest jego sprawą! [...] Bóg dba tylko o Swoje [...] zajmuje się tylko sobą, myśli jedynie o sobie i siebie ma tylko na względzie [...] Bóg nie służy niczemu wyższemu i zadowala się jedynie sobą, a jego sprawa jest sprawą czysto egoistyczną<sup>88</sup>.” Myśl ta, która stała się niemalże synonimem Stirnerowskiej filozofii, posłużyła Stirnerowi jako płomienne hasło nawołujące do autodeifikacji jednostki. Tak jak miejsce Boga w teorii Feuerbacha zajął Człowiek, tak miejsce Człowieka w koncepcji Stirnera zajęła niepowtarzalna, jedyna „jaźń”.

Feuerbach zdemaskował istotę religii, ujawniając, iż jest nią Człowiek, który miał odtąd stać się kategorią nadrzędną względem jednostki, sankcjonującą jej normy postępowania. Predykaty Boga przekazane zostały istocie rodzajowej, wskutek czego dokonano - by ująć to słowami Stirnera - „zamiany panów”<sup>89</sup>, a jednocześnie - kolejnej mistyfikacji. Zdaniem Stirnera bowiem „nikt nie jest *Człowiekiem* jako takim, tzn. nikt nie jest *wyłącznie Duchem*”<sup>90</sup>. Stirner słusznie zauważa, że Feuerbach próbując wyzwolić człowieka od Boga, przekazał go w niewolę jeszcze silniejszej abstrakcji, która z natury rzeczy okazuje się bardziej zwodnicza, nieuchwytna i nieopisana, a przeto jeszcze bardziej niebezpieczna. „Czyż np. «Człowiek» nie jest wyższą istotą niż jednostka? Czy prawdy, prawa i idee, które wynikają z jego pojęcia, nie są czczone jako objawienia właśnie tego pojęcia? Czyż nie należy ich uważać za święte? Gdyby bowiem powtórnie odrzucić liczne prawdy, które - jak się zdawało - owo pojęcie przedstawia, to świadczyłoby to jedynie o tym, że błędzimy odbierając im świętość, choć nie przynosi to najmniejszej ujmmy samemu świętemu pojęciu, ani też owym prawdom, które «słusznie» należało uznać za jego objawienia. *Człowiek* wykracza poza pojęcie jednostki i nawet dla ateistów pozostaje najwyższą istotą, chociaż «jego istota» nie jest faktycznie *jego* istotą, pojedynczą i jedyną jak on sam, lecz powszechną i «wyższą»”<sup>91</sup>.

Miejsce Boga i przykazań bożych zajmuje w koncepcji Feuerbacha nie tylko Człowiek, ale i jego religia - *moralność*<sup>92</sup>. Moralność ma ustanawiać odtąd nowe dogmaty - rządy moralności mają oznaczać od tej chwili absolutne panowanie świętości. Stirner nie akceptuje takiego podejścia. Zauważa, iż religia i

<sup>86</sup> *Jedyny*, wyd. cyt., s. 353.

<sup>87</sup> Omówienie filozofii Helwecjusza i utylitarystycznych koncepcji egoizmu w

odniesieniu do koncepcji Stirnera znajdzie swoje miejsce w rozdziale następnym.

<sup>88</sup> *Jedyny*, wyd. cyt., s. 4. Por. myśl Feuerbacha, który w *O istocie chrześcijaństwa* pisze: „Bóg myśli, Bóg kocha; myśli o sobie i kocha siebie [...] Bóg, który nie jest świadom siebie, Bóg bez świadomości, nie jest Bogiem.” s. 134; podobna myśl na s. 79, w przypisie: „Bóg może kochać tylko siebie, myśleć tylko o sobie, pracować tylko dla siebie. Bóg tworząc człowieka szuka własnego pożytku, własnej chwały”.

<sup>89</sup> *Jedyny*, wyd. cyt., s. 66.

<sup>90</sup> Tamże, s. 28.

<sup>91</sup> *Jedyny*, wyd. cyt., s. 43.

<sup>92</sup> Argumenty o wyższości moralności nad wiarą można w dziele Feuerbacha znaleźć niemal w każdym rozdziale, np. określenia typu „człowiek - podstawa wszelkiej moralności” (s. 423) lub zdania takie jak to: „Właśnie moralność, a nie

moralność posiadają wspólną genezę, a ich źródeł szukać należy w naturalnym lęku, przeobrażonym w powstałą na drodze refleksji głęboką cześć, która jest niezbędna dla istnienia pojęcia świętości. Stirner sugeruje, iż Feuerbach zachował boskie predykaty (orzeczniki) z intencją uświęcania i sankcjonowania Człowieka i jego dzieł, a uczynił to właśnie w celu zachowania samego pojęcia świętości. Aczkolwiek deifikując rodzaj ludzki autor *O istocie chrześcijaństwa* doprowadził do nadania świętości ludzkiego wyrazu<sup>93</sup>, to jednak wskutek tego zabiegu spotęgował jeszcze bardziej alienację jednostki<sup>94</sup>. Skoro zatem zachował pojęcie świętości, to uświęcone pozostały także wytwory ludzkiej kultury i wyobraźni: państwo, prawo, moralność, prawda - uświęcone i ustanowione jako nadrzędne względem indywiduum.

Feuerbach traktował dążenie do prawdy jako jedno z najważniejszych zadań ludzkości, wcielał się w rolę jej orędownika w czasach, w których prawdę zastąpił pozór. „*Istotą naszych czasów jest pozór - pozorem jest nasza polityka, pozorem nasza moralność, pozorem nasza religia, pozorem nasza wiedza. Kto dziś mówi prawdę, jest impertynentem, człowiekiem «źle wychowanym» [...] Prawda jest dla naszych czasów niemoralnością.*”<sup>95</sup> Kto prawdy docieka (jak np. Feuerbach), ten jest prześladowany, ostracyzowany, zostaje usunięty ze stanowiska. Dla Feuerbacha prawda stanowi nieodzowny element egzystencji, człowiek bowiem *musi* wyznaczać sobie jakiś cel ostateczny, ten zaś kto taki cel uznaje, respektuje sankcję prawdy jako zasady powszechnie obowiązującej. Jednocześnie - zauważa Feuerbach - „kto posiada cel sam w sobie p r a d z i w y i istotny, posiada tym samym również *r e l i g i ę* [podkreśl. A.G.], wprowadzie nie w ograniczonym pojęciu motłochu teologicznego, ale [...] - w sensie rozumu, w sensie prawdy<sup>96</sup>”.

Powyższe stwierdzenie niejako tłumaczy ważny aspekt filozofii Feuerbacha. Utożsamia on bowiem prawdę z rzeczywistością<sup>97</sup>, i tym samym nadaje jej sankcję bliżej nieokreślonego prawa, mniemając, iż prawda i rzeczywistość stanowią jednię, pojęcie samego bytu zaś - „*pierwotne pojęcie prawdy*”.

Z takim podejściem Stirner nie potrafił się zgodzić. W jego koncepcji brakuje jakiegokolwiek punktu odniesienia oraz miernika wartości. Prawdy nie ma, istnieje tylko egoistyczna jednostka, która jednak sama dla siebie nie stanowi żadnej prawdy, gdyż ta nie zaistnieje bez zasady stałości, zasadę tę zaś Stirner uważa za fałszywą<sup>98</sup>. Każda prawda, która istnieje jako Prawda, nie jest niczym innym jak tylko dogmatem, służącym do ubezwłasnowolnienia jednostki, do ograniczenia jej autonomii<sup>99</sup>. „Prawda to wolna myśl, wolna idea, wolny Duch; Prawda jest tym, co wolne od Ciebie, co nie jest twym własnym, nie jest w twej mocy.

---

<sup>93</sup> Por. *Jedyny*, wyd. cyt., s. 41: „Jeśli ta świętość może przy tym wyglądać po ludzku, jeśli sama może stać się tym, co ludzkie, to nie umniejsza to jej świętości, lecz czyni co najwyżej z pozaziemskiej ziemską świętość, a z boskiej - ludzką.”

<sup>94</sup> Należy mieć na względzie, że Feuerbach za jeden ze swoich głównych celów stawiał sobie przewyciężenie alienacji, którą w przeciwieństwie do Hegla uważał za „akt niszczycielski”. Stosunek samego Hegla można określić jako ambiwalentny - z jednej strony widział w niej „akt twórczy” (w stopniu, w jakim stanowi ona obiektywizację rozumu i instytucjonalnie sankcjonuje wartości), z drugiej traktuje ją jako „akt niszczycielski” (o ile ta prowadzi do uzależnienia jednostek od instytucji, rozpadu społeczeństwa, itp.). Por. Z. Kuderowicz, „Misje filozofii i jej przemiany”, w: *Wolność i historia*, wyd. cyt., ss. 257-258.

<sup>95</sup> *O istocie chrześcijaństwa*, wyd. cyt., s. 15.

<sup>96</sup> Tamże, s. 133.

<sup>97</sup> Rzeczą znaną jest fakt, iż gdy Hegel utożsamiał rozum z rzeczywistością („Co jest rozumne, jest rzeczywiste; a co rzeczywiste, jest rozumne”), Feuerbach właśnie to mu wytykał, twierdząc, iż hipostazuje on rozum i oddziela go od elementu zmysłowego. Stirner w swojej pracy stara się wykazać, że własna koncepcja Feuerbacha aż roi się od hipostaz.

Lecz jest również czymś całkowicie niesamodzielnym, nieosobowym, nierzeczywistym i bezcielesnym; Prawda nie może stąpać tak jak Ty, nie może się poruszać, zmieniać czy rozwijać; wszystkiego oczekuje od Ciebie i wszystko od Ciebie otrzymuje, ba, nawet istnieje tylko dzięki Tobie, ponieważ istnieje tylko - w twojej głowie<sup>100</sup>." Dla Stirnera prawda stanowi jedynie pojęcie, którego znakiem rozpoznawczym jest niemoc, bezsilność, odbierająca jednostce możliwość kreatywnego wartościowania. Prawda to obce dobro, które bezkrytycznie uznajemy za swoje. Nie jest ona niczym innym jak tylko obcą mocą, która ma nas porywać i zachwycać, a stopień, w jakim nas ubezwłasnowolnia zaświadcza o jej prawdziwości. Prawda to „Pan i Mistrz”, przewodnik tych, którzy wyrzekają się własnej siły po to, aby szukać i wywyższać „Silnych”. Dla Stirnera wyznawca wszelkiego typu prawdy to sługa i człowiek religijny (Feuerbach: kto posiada prawdę, posiada religię) ochoczo poddający się cudzej woli, w której szuka on *miernika wartości*. Jeżeli przeto - jak to się dzieje w teorii Feuerbacha - prawdą i miarą wszechrzeczy staje się Człowiek, wówczas jednostka - choć dopiero co wyzwolono ją spod jarzma religii - ponownie staje się niewolnikiem.

Optymistycznemu stanowisku Feuerbacha - który swej koncepcji próbował nadać charakter powszechny, konstruując ją na wartościach uniwersalnych - Stirner przeciwstawił pogląd wykluczający możliwość obiektywnej oceny i wartościowania. O ile teoria Feuerbacha ze względu na dążenie do zachowania pewnej etyki normatywnej miała charakter uniwersalistyczny i - poniekąd - egalitarystyczny (prawdę, punkt odniesienia, dobro naczelne, stanowi tu rodzaj ludzki jako zbiór jednostek zespolonych więzami miłości, a zasada bezpośredniości pełni funkcję kryterium moralnego), o tyle filozofia Stirnera, wykluczająca jakiegokolwiek wartości powszechne (prawdę, miłość, itd.) może być postrzegana nie tylko jako skrajny partykularyzm i *duchowy* anarchizm, lecz także jako swoista odmiana elitarystycznego radykalizmu („jedyny”, „właściciel”, „pan samego siebie”), którego rozwinięcia można dopatrywać się w indywidualistycznych koncepcjach Nietzschego i George’a Brandesa.

Tyranizacja pojęć, i to nie tylko metafizycznych, ma - zdaniem Stirnera - swoje źródło już w samej strukturze języka. Feuerbach np. interpretuje słowo jako myśl wyobrażoną, jako obraz abstrakcyjny. Widzi w nim nie tylko jeden z niezbędnych środków do utrzymywania relacji międzyludzkich, lecz już samą elokwencję określa mianem talentu poetyckiego, akcentując magiczne i wręcz rewolucyjne właściwości słowa. Słowo prowadzi tutaj do prawdy, jest wszechmocne, czyni człowieka wolnym. „Słowo jest samo wolnością. Dlatego słusznie podstawą wszelkiego wykształcenia jest wykształcenie językowe; gdzie kultywuje się słowo, kultywuje się ludzkość [...] Kto nie potrafi się wypowiedzieć - jest niewolnikiem.”<sup>101</sup>

Występując ze swoim programem antyintelektualnym Stirner odrzuca ten pogląd w całości. W swej relatywistycznej teorii sugeruje zarówno brak możliwości obiektywnego opisu świata, jak również werbalnego wyrażenia osobowości jednostki („Ja, Niewysłowiony”<sup>102</sup>), a zająwszy stanowisko nominalistyczne pozbawia sensu zarówno pojęcia metafizyczne, jak i ogólne. Wprowadzie słowo, podobnie jak myślenie, mogłoby stać się w tej optyce jednym z narzędzi służących do samoużywania jednostki, ekspansji i potęgowania jej mocy, lecz ma ono tendencję do zestalania się, do absolutyzacji, a przeto wymyka się spod kontroli egoisty. Stąd też dla Stirnera Feuerbachowski Człowiek jawi się właśnie jako niewolnik mowy, ona zaś „czy też «słowo» tyranizuje Nas najbardziej, albowiem wystawia przeciwko Nam całą armię *idées fixes*. *Prześledź* choć raz swój proces myślenia, a zobaczysz, że posuwasz się do przodu jedynie dzięki temu, że cały czas pozostajesz bezmyślny i n i e m y [podkreśl. A. G.].”<sup>103</sup>

Naturalną konsekwencją rozbieżności w koncepcjach osobowości u obydwu myślicieli jest odmienny stosunek do drugiego człowieka, do Innego. Feuerbach zdaje sobie sprawę z dążenia „ja” do nieograniczoności. Rozumie jednak także, iż „ja” uświadamia sobie swoją istotę dopiero w zderzeniu z Innym. Inny stanowi więź, która łączy „ja” ze światem<sup>104</sup>. Dzięki Innemu jednostka uzmysławia sobie zależność od świata. Pojednanie z rzeczywistością odbywa się za pośrednictwem innych ludzi, zależność *pierwotną* stanowi zależność od Innego. Dzięki Innemu jednostka jest w stanie rozumieć samą siebie, może dokonywać porównań, realizować dążenia. „Nasze Ja dochodzi więc do świadomości istnienia świata poprzez świadomość istnienia Ty. *Bogiem człowieka jest więc człowiek. Naturze* zawdzięcza on to, że istnieje, *człowiekowi* to, że jest *człowiekiem*. [...] Cztery ręce potrafią więcej niż dwoje, ale też czworo oczu widzi więcej niż dwoje. I ta *zjednoczona* siła różni się nie tylko ilościowo, lecz także *jakościowo* od sił jednostkowych. Jako jednostkowa jest siła ludzka ograniczona, jako *zjednoczona* - *nieskończona*”<sup>105</sup>.

<sup>100</sup> *Jedyny*, wyd. cyt., 424.

<sup>101</sup> *O istocie chrześcijaństwa*, wyd. cyt., 154.

<sup>102</sup> *Jedyny*, wyd. cyt., 427-428.

<sup>103</sup> Tamże, wyd. cyt., 416.

<sup>104</sup> *O istocie chrześcijaństwa*, wyd. cyt., s. 157.

<sup>105</sup> Tamże, s. 158.

Feuerbachowski humanizm dąży do zespolenia indywidualnych osobowości w jedną całość i zatopienia się w ogólnoludzkim morzu miłości.

W solipsystycznej koncepcji Stirnera Inny niemal zawsze występuje jako integralna negacja „ja”. Egoista w sposób całkiem naturalny dąży do odrębności, wyłączności i separacji. Rzecz jasna wiąże się to ze Stirnerowską koncepcją własności oraz jednostki jako Właściciela<sup>106</sup>. Inny ogranicza autentyczność „ja”, hamuje jego rozwój. Pomiędzy jednostką a Innym istnieje interpersonalny antagonizm, pierwotna permanentna i nieunikniona wrogość. Tutaj konflikt (walka, wojna, konkurencja, np. gospodarcza) w sposób nieunikniony stanowi osnowę życia społecznego. Pomiędzy jednostką a Innym możliwy jest jedynie stosunek użyteczności oparty na wykorzystywaniu Innego, który Stirner opisuje w gastronomicznej metaforze: „Nie jesteś dla Mnie niczym innym jak tylko strawą, tak jak i Ja jestem przez Ciebie spożywany i pochłaniany. Stosunek, który istnieje pomiędzy Nami, to stosunek *użyteczności*, *pożyteczności*, *korzyści*. Nie jesteśmy *Sobie nawzajem* nic winni, albowiem to, co wydaje się, iż jestem Tobie winien, co najwyżej jestem winien *Sobie*<sup>107</sup>.” Ażeby wzmocnić przekonanie egoisty o jego własnej unikalności, Stirner akcentuje konieczność zarzucenia porównań. „Ja” jest jedyne i niepowtarzalne, i w tej *niepowtarzalności* tkwi jego jedyna wartość. Zaś wszystkie inne właściwości to mienie nabyte (jak zawód, przynależność narodowa, religia, itp.), którymi jednostka w gruncie rzeczy nie ma wystarczających podstaw, by się chlubić<sup>108</sup>. Odrzucając porównanie jako jeden z elementów kryterium wartości, egoista rezygnuje także z zasady równości, staje się jedynym punktem odniesienia i miernikiem wartości<sup>109</sup>. „Jako Jedyne, nic nie łączy Cię z innymi i dlatego też nic nie dzieli, żadna wrogość. Nie próbujesz dochodzić swych racji przeciw niemu przed *Trzecim*, nie stoisz z nim «na gruncie prawa», ani na jakimkolwiek innym wspólnym gruncie. Tym samym przeciwieństwo zanika w doskonałej *odrębności* czy też *jedyności*. Wprawdzie można by to uznać za nową wspólną płaszczyznę bądź nową równość, lecz tutaj równość polega właśnie na nierówności i sama nie jest niczym poza nierównością; stąd jednakowa nierówność i to tylko dla tego, kto czyni «porównanie»”<sup>110</sup>.

---

<sup>106</sup> Teoria własności i Właściciela w ujęciu Stirnera stanowi treść odrębnego rozdziału.

<sup>107</sup> *Jedyny*, wyd. cyt., s. 356. Innym przykładem określającym stosunek jednostki do Innego znajdziemy na s. 375: „Nie dążmy do wspólnoty, lecz do *jednostronności*”. Wart uwagi jest tu fakt, iż - z językowego punktu widzenia - przeciwieństwem wspólnoty w tym przypadku byłoby samotne, odseparowane indywiduum, nie zaś jednostronność (antytezą jednostronności byłaby wielostronność). Stirner czyni ten zabieg świadomie, gdyż antyteza ta sugeruje, iż „Jedyny” w ten sposób uwalnia się od zobowiązań wynikających z istoty życia społecznego, nie musząc jednocześnie się go całkowicie wyrzekać.

<sup>108</sup> Por. *Jedyny*, wyd. cyt., s. 289: „*Śmieszny* jest ten, kto sam nic nie znacząc «chełpi się» zasługami znamienitych członków swego rodu, rodziny, narodu, itd.; lecz łączy się także i ten, kto chce być tylko «człowiekiem». Żaden z nich nie dostrzega swej wartości w *wyłączności*, ale w *powiązaniu*, w «*więzi*», która łączy go z innymi; w więzach krwi, w więzach z narodem czy ludzkością.”

<sup>109</sup> Co stanowi w pewnym sensie dalekie echo myśli Hegla, por. *Zasady filozofii prawa*, Warszawa 1969, s. 348: „Jeśli to, co zawiera w sobie jakiś mankament, nie wznosi się zarazem ponad tę swoją wadę, to mankament ten nie jest dla niego żadnym mankamentem. Dla nas jest zwierzę czymś, co posiada mankamenty, dla siebie nie jest ono takim”.

<sup>110</sup> *Jedyny*, wyd. cyt., s. 245-246.

O ile naczelną zasadą Feuerbachowskiej wspólnoty miało być scalanie i łączenie jednostek, o tyle Stirner widział swój ideał w podziale i wyłączności, dzięki którym stawała się możliwa totalna autonomia jednostek kultywujących swoją niepowtarzalność i oryginalność. Koncepcji wspólnoty Ja i Ty w ujęciu Feuerbacha przeciwstawia Stirner luźne i przelotne kontakty prowadzone przez jednostki w ramach tzw. Zrzeszenia (*Verein*)<sup>111</sup> (lub też Zrzeszania się), podczas których potrzebujący siebie nawzajem egoiści wyświadczają sobie rozmaite przysługi, po spełnieniu których rozstają się, by móc dalej pielęgnować swoją jedyność, nie pozwalając tym samym Zrzeszeniu, by się „zestaliło” i przemieniło np. w społeczeństwo lub państwo.

\* \* \*

Istotnym rysem charakterystycznym w biografii i koncepcjach filozoficznych obydwu myślicieli są ich związki z Lutrem. Feuerbach uważa reformatora chrześcijaństwa za swego ulubionego pisarza, dla poparcia swego wywodu obficie cytuje go w *O istocie chrześcijaństwa*. W 1844 r. Feuerbach poświęcił Lutrowi nawet osobne studium, *Das Wesen des Glaubens im Sinne Luthers*, w którym przedstawił go jako postać wybitnie antyfilozoficzną, człowieka o wielkim umyśle i duchu, wyrażającego swe myśli niezwykle dosadnym językiem. Feuerbach zwrócił w swej pracy uwagę na fakt, że Luter w charakterystyczny dla siebie sposób ukazał relację pomiędzy słabym człowiekiem a wszechpotężnym Bogiem, akcentując jednocześnie zależność Boga od człowieka. Feuerbach zwraca uwagę, że Lutrowy Bóg istnieje przede wszystkim „dla człowieka” (np. „dla człowieka” Chrystus poniósł ofiarę na krzyżu), nic innego bowiem nie usprawiedliwia potrzeby jego istnienia. Człowiek potrzebuje Boga w godzinie nieszczęścia, kiedy szuka oparcia i ratunku. Bóg bez człowieka w zasadzie nie ma racji bytu. Owa antropologiczna orientacja Lutra stała się inspiracją dla Feuerbacha w szukaniu źródła czy też tajemnicy religii chrześcijańskiej.

Stirner, podobnie jak Hegel, który przyznawał się do tego otwarcie<sup>112</sup>, był luteraninem z urodzenia. Stosunek Stirnera do Lutra jest dość ambiwalentny. Nie czerpał on z teologii Lutra, lecz częste odniesienia do reformatora chrześcijaństwa godne są uwagi. Stirner w pewnym sensie nawiązuje do tzw. „zasady podważania”, stosowanej przez Lutra w sporach religijnych (np. z katolikami). Jak już nadmienialiśmy, stanowi ona podstawę wszelkiej krytyki. Mowa o pewnego rodzaju sceptycyzmie - a posługując się językiem Hegla<sup>113</sup> - „wątpieniu we wszystko”, które leży u podłoża zasady bezzalożeniowości i myślenia krytycznego. Stirner z reguły przedstawia Lutra jako buntownika, istota buntu zaś stanowi niemalże synonim filozofii Stirnera. Z drugiej strony Luter jest dla autora *Jedynego* symbolem buntownika samoograniczającego się, buntownika, który nie tylko nie doprowadza swego dzieła buntu do końca, lecz je zaprzecza.

---

<sup>111</sup> Omówieniu koncepcji Zrzeszenia poświęcony jest odrębny podrozdział. Warto tylko zaznaczyć, iż Stirner nadaje niemieckiemu terminowi *Verein* (z jego źródłosłowem „*ein*”), dosłownie oznaczającemu *zjednoczenie, unię*, charakter zgoła nieformalny, taki jaki np. pojawia się w zwrocie *der lustige Verein* (wesoła kompania). Określenia *Verein* Stirner używał także w odniesieniu do nieformalnej grupy berlińskich „krytyków” zrzeszonych w tzw. klubie „Wolnych”. Por. *Kleinere Schriften*, wyd. cyt., s. 130.

<sup>112</sup> Co więcej, można by rzec, iż Hegel nie tylko manifestował swój luteranizm, ale też przy każdej okazji wykazywał jego wyższość nad innymi wyznaniem. W liście z 3 kwietnia 1826 r. do Karla S. von Altensteina np. odpowiadając na skargi katolickich studentów na to, że czynił podczas wykładów obraźliwe uwagi na temat transsubstancjacji, odparł, że studenci sami sobie są winni, wybierając studia na protestanckim uniwersytecie i uczęszczając na wykłady profesora, którego ochrzczono i wychowano na luteranina, którym nadal jest i zamierza pozostać.

<sup>113</sup> Por. G. W. F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, Warszawa 1990, s.

Pomimo to Stirnerowi imponuje przemysłność ojca reformacji, który kazał sobie zagwarantować na piśmie bezpieczeństwo swej wyprawy do Wormacji i który - porzucając mnisi żywot - potrafił zapewnić sobie szczęśliwe życie doczesne, poślubiając byłą zakonnicę z zakonu cystersów, Katarzynę von Bora.

Ciekawe jest także to, iż z niezwykle bogatej spuścizny reformatora chrześcijaństwa Stirner zapamiętał i zacytował tę oto intrygującą dewizę: „Ten, kto wierzy, jest Bogiem<sup>114</sup>” (którą przytacza, zestawiając myśl Lutrową z dewizą Kartezjusza<sup>115</sup>). Zdanie powyższe zawiera pewną logiczną nieścisłość. Luter nie podaje mianowicie, że człowiek, który wierzy, zasługuje na miłość boską, boską nagrodę, itp. Nie chodzi tu o uczestnictwo w łasce boskiej, lecz o faktyczne zawłaszczenie istoty boskiej dla siebie. Jedynym warunkiem bycia Bogiem jest wiara. Lecz jeśli odwrócimy owo sformułowanie i wyeliminujemy tryb warunkowy, tzn. jeśli stwierdzimy, że oto jest się już Bogiem, wówczas istota wiary staje się zbyteczna. Innymi słowy można by postawić pytanie: w co ma wierzyć Bóg? Odpowiedź brzmi: może on wierzyć tylko w siebie. Można zaryzykować stwierdzenie, iż wyznanie luteranckie bardziej niż jakiekolwiek inne ujawnia rzeczywistą potrzebę człowieka, by stać się Bogiem, a myśl Lutra - z której Feuerbach wyprowadzał swą koncepcję religii<sup>116</sup> - określa także Stirnerowską orientację - a mianowicie dążenie jednostki do autodeifikacji<sup>117</sup>.

\* \* \*

Feuerbach nie pozostał obojętny na krytykę swojej koncepcji zawartą w *Jedynym*<sup>118</sup>. W roku 1845 odpowiedział Stirnerowi w *Kwartalniku Wiganda*<sup>119</sup>, w artykule zatytułowanym „Istota chrześcijaństwa» w odniesieniu do «Jedynego i jego własności»”. Broniąc własnej teorii wytykał antagonizację, iż za zasłoną jego „jedyności” i „nicości” kryje się lament i tęsknota za utraconym Bogiem. Objaśniał, iż celem jego własnej pracy było właśnie ukazanie boskości indywiduum jako nierozwiązanej tajemnicy Boga, tudzież zakwestionował Stirnerowską koncepcję „nieporównywalności”, zwracając uwagę na fakt, iż jedynie porównanie stwarza możliwość określenia stopnia zróżnicowania lub identyczności, zaś dyskursywne określenie jedyności bez odwołania się do mierników ogólnych nadaje teorii Stirnera charakter abstrakcyjny.

---

<sup>114</sup> Martin Luter, *Sämtliche Schriften und Werke*, Leipzig 1729, t. 14, s. 320.

<sup>115</sup> *Jedyny*, wyd. cyt., s. 98.

<sup>116</sup> Tego zdania jest np. badacz filozofii Feuerbacha - Ryszard Panasiuk. O wpływie Lutra na teorie Feuerbacha zob. Ryszard Panasiuk, *Feuerbach*, wyd. cyt., ss. 51-53.

<sup>117</sup> Warto też przy okazji wspomnieć, że bezpośrednia polityczna „walka” z państwem w łonie lewicy młodoheglowskiej z kolei rozpoczęła się z chwilą wyniesienia luteranizmu do rangi religii państwowej, tzn. wraz z rozpoczęciem rządów przez Fryderyka Wilhelma IV.

<sup>118</sup> Początkowo jednak dość paradoksalnie Feuerbach uznał dzieło Stirnera za genialne, a w liście z 13 grudnia 1844 r. pisał do swego brata: „*Jedyny i jego własność* jest dziełem niezwykle inteligentnym i genialnym, zawierającym prawdę egoizmu - ale ujętą ekscentrycznie, jednostronnie, nieprawdziwie. Jego polemika z antropologami, zwłaszcza ze mną, polega na czystym nieporozumieniu i lekkomyślności. Zgadza się z nim z wyjątkiem jednego: w istocie nie trafia mnie. Jest on wszelako najgenialniejszym i najbardziej samodzielny pisarzem [A.G.], jakiego kiedykolwiek poznałem.” Cyt. za: August Cornu, *Karol Marks i Fryderyk Engels*, wyd. cyt., t. 4, s. 101.

<sup>119</sup> Por. „*Wigand's Vierteljahrsschrift*”, Leipzig 1845, t. 2, s. 193-205.

Feuerbach bronił tezy o nierozdzielności indywiduum i gatunku, wskazując na konieczność „realizowania przeznaczenia ludzkiej natury”; stawał w obronie swej teorii miłości, którą nazwał „praktycznym ateizmem”; bronił także koncepcji moralności, której najwyższą miarę widział w Człowieku, stosunki etyczne określając jako „święte” - w imię Człowieka. Raz jeszcze autor *O istocie chrześcijaństwa* odżegnywał się od idealizmu, materializmu i identyzmu, potwierdzając jednocześnie, iż prawdą i rzeczywistością jego filozofii jest zmysłowość, a określając swój status jako myśliciela, stwierdził: „Ani materialistą zatem, ani idealistą, ani filozofem identyczności F[euerebach] nie jest. Kim więc jest? Jest w myślach tym, czym w czynie, duchowo tym, czym cielesnie, w istocie tym, czym w zmysłach - c z ł o w i e k i e m ; a raczej - ponieważ F[euerebach] umieszcza istotę człowieka jedynie we wspólnocie - człowiekiem wspólnoty, k o m u n i s t ą <sup>1 2 0</sup>.”

Stirner nie zwlekał długo z odpowiedzią. Już w trzecim tomie Kwartalnika Wiganda tegoż roku (1845) na stronach 147-194 pojawiła się jego replika pod tytułem „Recenzenci Stirnera”<sup>121</sup>. Stirner raz jeszcze zarzucił Feuerbachowi, iż ten zajmuje się wyłącznie istotą człowieka, że nie uwolnił się od chrześcijańskich schematów, i że w egoiście widzi „grzesznika”, gdyż ten obraca się przeciwko temu, co „wyższe”. Eksplikował, że jeżeli miarą wartości uczyni się pojęcie Człowieka, wówczas każda rzeczywista jednostka staje się nie-Człowiekiem (*Unmensch* - a więc i potworem), a to także wykazało już uprzednio chrześcijaństwo. Stirner stanął w obronie kategorii „jedyność”, tym razem ilustrując jej znaczenie osobistymi aluzjami: „Stirner wywołuje Jedynego i zarazem dodaje: nie ma dla Ciebie imienia; a zatem wyraża go, nie nazywając go zarazem, i dodaje przy tym, iż Jedyny to tylko imię; a więc ma na myśli coś Innego, aniżeli mówi, tak jak ten, kto nazywa Ciebie Ludwikiem, nie ma na myśli Ludwika w ogóle, lecz Ciebie, dla wyrażenia którego nie ma słów<sup>122</sup>.” Ponadto Stirner raz jeszcze zaakcentował znaczenie „nieokreśloności” jednostki, a także bezcelowość i bezużyteczność jakichkolwiek predykatów. Na zarzuty Feuerbacha, że przecież oprócz jedyności określa Stirnera jego męskość, ten odparł: „Czy on [Feuerbach] swoją «Istotę chrześcijaństwa» napisał jako mężczyznę, czyż nie musiał być czymś więcej aniżeli mężczyzną, ażeby napisać tę książkę? Czy nie był do tego potrzebny Feuerbach j e d y n y - czy może jakiś inny Feuerbach, dajmy na to - Friedrich<sup>123</sup>, załatwiłby tu sprawę? Właśnie dlatego, że jest t y m j e d y n y m Feuerbachem, może być z a r ó w n o mężczyzną, jak i człowiekiem, istotą żywą, Frankończykiem, itp.; wszelako jest czymś w i ę c e j niż to wszystko, gdyż dopiero dzięki jedyności predykaty te stają się rzeczywistością<sup>124</sup>.” Ostatecznie Stirner kończy swoją replikę stwierdzeniem, iż w jednym się zgadza z Feuerbachem, a mianowicie w tym, że Feuerbach nie jest ani materialistą, ani idealistą, a najtrafniej określa go epitet „człowieka wspólnoty, komunisty”, którym Stirner - jak sam cytuje z dokładnością co do strony - obdarzył już Feuerbacha w swojej książce.

\* \* \*

Podsumowując niniejszy rozdział można stwierdzić, iż podjęta przez Stirnera *krytyka* filozofii Feuerbacha stanowiła próbę sił, z której autor *Jedynego* wyszedł w zasadzie zwycięsko. Zauważyli to nawet ścierający na proch teorii Stirnera autorzy *Ideologii niemieckiej*, których stosunek do Feuerbacha po 1844 r. uległ wyraźnej zmianie. Abstrakcyjność koncepcji Feuerbacha, stanowiącą przedmiot ataków Stirnera, potwierdza także Marks w *Tezach o Feuerbachu* (6), pisząc: „Feuerbach sprowadza istotę religii do istoty człowieka. Ale istota człowieka to nie abstrakcja tkwiąca w poszczególnej jednostce<sup>125</sup>.” Z kierunkiem krytyki Stirnera zgadzał się także Engels, który w liście do Marksa w Paryżu (z 19 listopada 1844 r. zauważył: „[...] słuszne [w teorii Stirnera] jest w każdym razie to, że musimy najpierw z jakiejś sprawy uczynić własną, egoistyczną sprawę, nim potrafimy coś dla niej zrobić - że przeto w tym sensie, abstrahując nawet od ewentualnych nadziei materialnych, jesteśmy komunistami także z egoizmu, z egoizmu chcemy być ludźmi, a nie tylko jednostkami [...] St[irner] ma rację, gdy odrzuca Feuerbachowego «człowieka»,

<sup>120</sup> „«Istota chrześcijaństwa» w odniesieniu do «Jedynego i jego własności”,

w: R. Panasiuk, *Feuerbach*, wyd. cyt., 245.

<sup>121</sup> Artykuł stanowi odpowiedź trzem krytykom Stirnera: Feuerbachowi, M.

Hessowi, oraz F. Zychlinowi von Zychlińskiemu-Szelidze.

<sup>122</sup> *Kleinere Schriften*, wyd. cyt., 344-345.

<sup>123</sup> Tj. brat Ludwika Feuerbacha.

<sup>124</sup> Tamże, s. 384.

<sup>125</sup> Marks-Engels, *Dzieła wybrane*, t. 1. s. 195.



przynajmniej z jego *Istoty chrześcijaństwa*; «człowiek» F[euerbacha] wywodzi się z Boga, F[euerbach] od Boga doszedł do «człowieka» i dlatego, rzecz jasna, jego «człowieka» otacza jeszcze teologiczna aureola abstrakcji<sup>126</sup>. Pomimo tego stwierdzenia, trzeba mieć na względzie, iż Stirner stanowił o wiele mniejsze źródło inspiracji dla twórców materializmu dialektycznego, którzy wyżej stawiali autora *O istocie chrześcijaństwa*, jego koncepcja bowiem była bardziej płodna przede wszystkim ze względu na nowy program poznawczy oraz materialistyczną interpretację myślenia. Teoria Feuerbacha stanowiła pewną propozycję zmian w życiu społecznym, była pro-społeczna. Koncepcja Stirnera natomiast zmian społecznych nie proponowała; przeciwnie, miała wymowę wybitnie aspołeczną. Filozofia Feuerbacha posiadała aspekt uniwersalistyczny, podczas gdy poglądy Stirnera miały charakter skrajnie indywidualistyczny, a nawet - w pewnym sensie - elitarystyczny. Koncepcja Feuerbacha wyrażała głęboki humanizm, choć nie wskazywała sposobów jego realizacji; teorie Stirnera były wybitnie antyhumanistyczne, kwestionowały bowiem humanizm jako kryterium wartości. Z tych też względów Feuerbach w swej filozofii odwoływał się do powszechników, do wartości ogólnych, Stirner zaś nie odwoływał się do niczego, etykę swą sprowadzał w konsekwencji do hasła „twórczej nicości”. Feuerbach za zadanie stawiał sobie przezwyciężenie alienacji religijnej, dla Stirnera natomiast jednostkę alienowało wszystko, co kazało jej szukać siebie poza sobą, tj. jakiegokolwiek wartości ogólne i nie tylko. W poglądach obydwu myślicieli można dopatrzeć się pewnych cech irracjonalizmu romantycznego, choć u Stirnera tendencja ta jest o wiele silniejsza. Obydwaj odwołują się do uczucia jako kategorii oceny, przy czym Stirner posługuje się w tym celu także intuicją. Obydwie teorie akcentują aspekt cielesności i przywracają do czci zmysłowość. W tym względzie Stirner jawi się jako epigon Feuerbacha. Stirner wytknął sprzeczności w koncepcji Feuerbacha, wykazując, iż znajduje się ona pod silnym wpływem myśli chrześcijańskiej. Z tych też względów altruistycznej filozofii Feuerbacha przeciwstawił nową oryginalną filozofię egoizmu, która w sposób zasadniczy różniła się od dotychczasowych koncepcji utylitarystycznych. Koncepcję tę omawia rozdział następny.

## APOLOGIA EGOIZMU I FILOZOFII UŻYWANIA

Przed przystąpieniem do omówienia Stirnerowskiej koncepcji egoizmu, warto - tytułem przypomnienia - chociażby pobieżnie prześledzić te prądy filozoficzne na przestrzeni dziejów, w których tendencja owa odgrywała rolę zasadniczą. Filozofia egoizmu i używania ma długą historię, a przykładów dostarcza już grecka starożytność. Rzecz jasna samo pojęcie egoizmu jako postawy intelektualnej, w sposób absolutny negującej wartości powszechne - jak ma to miejsce w przypadku Stirnera - było w starożytności zjawiskiem w zasadzie obcym, jakkolwiek istniejące naówczas doktryny gloryfikujące egoizm, mimo ostrej krytyki ze strony współczesnych (np. Platona w dialogu *O duszy*), odgrywały w filozofii przedchrześcijańskiej istotną rolę. Tyczy się to nie tylko wszelkiego typu egotyzmu, lecz egoizmu jako systemu wartości, jako swoistej odmiany indywidualizmu, odrzucającego zaangażowanie społeczne oparte na współpracy i poszanowaniu bliźniego.

Najbardziej charakterystycznym, a zarazem osobliwym przejawem takiej postawy filozoficznej była doktryna szkoły cyrenaików. Filozofia Arystypa reprezentowała typowy przykład etyki hedonistycznej, której osnowę stanowił egoizm, cel zaś najwyższy - używanie, przy zaakcentowaniu zmysłowego charakteru przyjemności. Poza mocno eksponowanym rozpasaniem i wyuzdaniem, model cyrenajski - który w swej skrajnej postaci nie stał się wzorem do naśladownictwa w późniejszych epokach - realizował program relatywistyczny, głosił indyferentyzm etyczny, tudzież kwestionował istnienie jakichkolwiek cnót, za główną zasadę zaś, a zarazem wartość, uznawał rozkosz, stopień intensywności której należało podnosić<sup>127</sup>. W koncepcjach cyrenaików (a ściślej u hegezjan) egoizm przedstawiany był nawet jako mądrość życiowa *sui generis*, czemu dawali oni wyraz w racjonalnym uzasadnieniu, iż oto „człowiek mądry wszystko, co robi, robi ze względu na siebie samego - albowiem uważa, że nikt inny nie jest tyle wart co on sam, a największe nawet korzyści, jakie mógłby mieć od innych ludzi, nigdy nie dorównałyby temu, co on sam może zrobić dla siebie<sup>128</sup>.” Dewiza ta miała swą konsekwencję w zanegowaniu określonych wartości społecznych takich jak przyjaźń, wdzięczność, szacunek dla rodziny oraz patriotyzm. Rozbudowując hedonistyczną filozofię szkoły cyrenajskiej jeszcze dalej posunęli się teodorycy, którzy doprowadzili ostatecznie do apologii kradzieży, cudzołóstwa czy świętokradztwa, usprawiedliwiając je zasadą konieczności.

Epikur, który tylko w pewnym sensie nawiązywał do teorii cyrenaików, złą reputację zawdzięcza swym wrogom (np. Dionizosowi z Halikarnassu), pomawiającym go o to, iż naukę Arystypa wykładał jako własną<sup>129</sup>. Tak też zinterpretowała jego myśl nauka chrześcijańska, która głosiciela kultu życia mianowała

<sup>127</sup> Stąd także ogromne znaczenie miłości płciowej, a w konsekwencji kult heter. Stirner stając w obronie miłości zmysłowej, prawdopodobnie świadomie nawiązuje do hetery Arystypa Lais (zob. Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, wyd. cyt., ss. 118-119), przeciwstawiając ją symbolowi miłości religijnej w obrazie masturbującej się zakonniczcy. Zob. *Jedyny*, wyd. cyt. ss. 71-72.

<sup>128</sup> Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, wyd. cyt., s.

129.

<sup>129</sup> Stirner, który nawiązuje do filozofii Epikura w *Jedynym* - zdaniem Marksa i Engelsa (*Ideologia niemiecka*, w: *Dzieła*, Warszawa 1961, t. 3, ss. 143-144) - wykazuje przy tym zupełny brak znajomości filozofii starożytnej. „O epikurejczykach” - piszą oni - „wie nasz przyjaciel akurat tyle, co o stoikach, to znaczy owo minimum obowiązujące gimnazjalistę. Epikurejskie «hedone» przeciwstawia on «ataraksji» stoików i sceptyków nie wiedząc jednak, że owa «ataraksję» spotykamy również u Epikura, i to jako coś nadrzędnego nad «hedone», skutkiem czego całe przeciwieństwo bierze w łeb.”

wyznawcą filozofii używania i egoizmu<sup>130</sup>. Wszelako jego doktryna sama w sobie wątków takich nie eksponuje i jedynie *implicite* stanowi doktrynę egoistyczną. Naczelna zasada epikureizmu sprowadzała się do stwierdzenia, iż szczęście polega na doznawaniu rozkoszy, choć już pewną wartość dostrzegała w unikaniu cierpienia, w czym zasadniczo różniła się od poglądów szkoły cyrenajskiej. Środki prowadzące do szczęścia w koncepcji Epikura stanowiły cnota i rozum, którym jednak - samym w sobie - filozof nie przypisywał większej wartości<sup>131</sup>. Egoistyczny aspekt Epikurowej teorii uwidaczniał się wszelako w tezie, iż skoro dobrem najwyższym jest *własna* rozkosz, wówczas ona staje się najistotniejsza, i to nie tylko dlatego, że jest to rozkosz, ale dlatego, że jest *nasza* własna. Zresztą jeśli przyjemność własna jest zespolona z cudzą, to nie pozbawia to jej egoistycznego charakteru, albowiem, w koncepcji Epikura, nawet przyjaciel - a trzeba pamiętać, że filozof ten z entuzjazmem krzewił kult przyjaźni - pozostaje tylko *środkiem* do szczęścia, *celem* zaś jest zawsze i wyłącznie *nasza* własna przyjemność<sup>132</sup>. Nawet jeśli w dziełach Epikura można - drogą dedukcji - doszukać się pierwszej konstrukcji umowy społecznej, to stanowi ona w pierwszym rzędzie „formułę o wzajemnej korzyści<sup>133</sup>”, opartą na przesłance, iż w swoim dążeniu do przyjemności, winno się wprawdzie zapewnić sobie „ochronę przed ludźmi”. Zasada ta odwołuje się do egoistycznej natury obywateli państwa, albowiem - zdaniem filozofa - na ich altruizm liczyć nie można. System Epikura określany bywa niekiedy mianem starożytnej odmiany utilitaryzmu, do czego daje asumpt antycypująca koncepcja Bentham'a zasada „rachunku przyjemności”, a także zasada wzajemnej użyteczności.

W epoce nowożytnej przykłady aprobaty dla postaw egoistycznych znaleźć można w dziełach Niccolò Machiavelliego oraz w filozofii Jeana Bodina<sup>134</sup>, lecz pierwszym, aczkolwiek mimowolnym apologetą egoizmu był niewątpliwie Thomas Hobbes<sup>135</sup>. Teoria Hobbesa, określana niekiedy mianem

---

<sup>130</sup>       Pogląd ten wyrażają m. in. Marks i Engels (*Dzieła*, Warszawa 1961, t. 3, s. 144) twierdząc, iż „dlatego też u wszystkich ojców kościoła, poczynając od Plutarcha a kończąc na Lutrze, Epikur cieszy się opinią par excellence bezbożnego filozofa, świni; dlatego też Klemens z Aleksandrii powiada, że gdy Paweł powstaje przeciwko filozofii, ma on właśnie na myśli jedynie filozofię epikurejską (Stromata, ks. I, s. 295, wyd. kolońskie, 1688).” Por. *Clementis Alexandrini opera graece et latine quae extant*, Kolonia 1688.

<sup>131</sup>       Stanowisko Epikura w kwestiach estetycznych i etycznych najlepiej ilustrują: Fragment 12: „Piękno i cnota i im podobne należy czcić, o ile przynoszą rozkosz; lecz jeśli rozkoszy nie przynoszą, wówczas należy się z nimi pożegnać” s. 123, oraz Fragment 79: „Pluję na to, co piękne i na tych, którzy z próżności je podziwiają, kiedy nie przynosi mi to rozkoszy.” w: *Epīcurus, the Extant Remains*, Hildesheim-Zurich-New York 1989, s. 139.

<sup>132</sup>       Aczkolwiek apologetci Epikura wskazywali na priorytet ataraksji nad rozkoszą w koncepcji filozofa, to jednak bagatelizowali wypowiedzi i poglądy, w jaskrawy sposób przeczące tej tezie. Por. np. *Epīcurus, the Extant Remains*, wyd. cyt., s. 135: „Początkiem i korzeniem wszelkiego dobra jest przyjemność żołądka, tam też trzeba szukać źródeł samej mądrości i kultury.”

<sup>133</sup>       Wiąże się to z odrzuceniem przez Epikura koncepcji sprawiedliwości, żadne bowiem działanie nie jest „zgodnie z naturą” ani sprawiedliwe, ani niesprawiedliwe. Dla filozofa sprawiedliwość, podobnie jak i inne cnoty to wyłącznie „akcydens”, a poza tym coś, co nie istnieje „samo w sobie”, lecz zależy od ludzkiej działalności.

hedonizmu psychologicznego, traktuje społeczeństwo jako zbiór wyizolowanych jednostek, dostrzegających jedynie własne przyjemności i motywowanych wyłącznie pobudkami egoistycznymi. Hobbes dokonuje *opisu* ludzkiej natury, w którym przedstawia człowieka jako istotę niezmiennie samolubną, której postępowanie dyktowane jest mechanicznie działającym popędem samozachowawczym. Teoria prawa naturalnego Hobbesa nie ogranicza się zresztą tylko do opisu, lecz zawiera także określoną *ocenę*. Ponieważ człowiek jest z natury egoistą, przeto jest z konieczności zły. Altruizm - jeżeli w ogóle istnieje - to tylko jako forma zamaskowanego egoizmu, jedna z jego postaci, obłudne dzieło ludzkiego rozumu wymuszane przez państwo i jego prawa. W stanie natury - zgodnie z hipotezą Hobbesa - ludzie cieszyli się absolutną wolnością naturalną, nie istniały wzajemne zobowiązania, dlatego też *wszystko było dozwolone*. W stanie pierwotnym zło i dobro człowiek pojmował subiektywnie; wiedział, iż jest zdany wyłącznie na własne siły, dobro innych rodziło w nim złość i gniew, „nie dlatego, że jest to dobro, lecz że jest cudze”<sup>136</sup>. W ten właśnie sposób Hobbes obalał Arystotelesowski mit o społecznej naturze człowieka. Według autora *Lewiatana* - w okresie przedpaństwowym - każdy robił to, co sprawiało mu przyjemność, każdy walczył o własne, jednostkowe interesy, nie bacząc na to, czy kłóć się one z interesami innych jednostek, o wszystkim zaś decydowała *siła*, przeto wszystkie działania człowieka zmierzały do stałego powiększania własnej mocy. Nie istniała tu żadna własność, żadne dominium, żadne „Moje” czy też „Twoje”, lecz dla każdego tylko to, co potrafił zdobyć, i jedynie na tak długo, jak długo umiał to zatrzymać dla siebie<sup>137</sup>. Toteż skoro - wnioskował Hobbes - wszystkich cechuje egoizm, to również - z naturalnej konieczności - wszyscy są nawzajem śmiertelnymi wrogami, a przeto wojna wszystkich przeciw wszystkim jest nieunikniona<sup>138</sup>. W swojej teorii strachu Hobbes wysuwał tezę, iż ze wszystkich namiętności jedynie lęk przed nagłą śmiercią może posłużyć jako doskonałe narzędzie szantażu, za pomocą którego da się budować pokój i porozumienie społeczne. Utworzenie państwa i scedowanie przez jednostkę uprawnień absolutnych na suwerena miało w swych założeniach złagodzić stan pierwotny, gdyż w państwie wolność jednostki kończyła się tam, gdzie zaczynała się wolność drugiego człowieka. Z powyższych względów każde państwo było dla Hobbesa lepsze niż pierwotny stan natury, gdyż - jak twierdził autor *Lewiatana* - „ujemne i dodatnie strony ustroju zależą nie od tego, w czyich rękach spoczywa najwyższy autorytet w państwie, lecz od sług państwa, którzy wykonują władzę”<sup>139</sup>. Objasniając przyczyny i konieczność powstania państwa oraz broniąc racji jego istnienia, Hobbes traktował je jako mniejsze zło, w którym w zamian za zrzeczenie się wolności i uprawnień absolutnych egoistyczna jednostka otrzymywała bezpieczeństwo i gwarancje pokoju. Taki był sens - zgodnie z Hobbesowską hipotezą - pierwotnej umowy społecznej.

Podobny wizerunek człowieka jako istoty samolubnej, dążącej przede wszystkim do zaspokojenia własnych żądz, w tym również żądz władzy i pierwszeństwa, przedstawiał w swojej filozofii inny mimowolny apologeta egoizmu - Bernard Mandeville. W jego koncepcji główną tendencją w życiu ludzkim jest miłość władzy, instynkt panowania, pragnienie górowania nad innymi, czemu towarzyszy zaborczość, wola posiadania oraz niechęć dzielenia się czymkolwiek. Normy moralne oraz cały system wychowania oparte są - wedle filozofa - na tresurze, polegającej na nieustannym odwoływaniu się do ludzkiej pychy i wstydu, dzięki czemu poskramia się żądze i apetyty. Pycha bowiem nakazuje szanować interes własny, a tylko realizując interes własny człowiek jest zdolny do samozaparcia i wyrzeczeń. Zdaniem Mandeville’a przywary osobiste mają korzystny wpływ na dobro ogółu. Powszechnie potępiane duma i próżność niezwykle często bywają źródłem nieopisanej ofiarności. Zawiść i próżność postrzegane są przez filozofa jako nieoceniony bodziec do rywalizacji, np. w dziedzinie sztuki. Żądza władzy i zawiadywania innymi skłania ludzi do pełnienia urzędów, których nikt by nie chciał pełnić, gdyby nie możliwość zadośćuczynienia pragnieniu panowania (np. nauczyciele). Paradoksalnie, społeczeństwo ma też dług wdzięczności wobec przestępców, którzy napędzają koniunkturę. Ale również i ludzkich właściwości, które dotąd nosiły miano cnót, nie uważa filozof za cnoty. Skromność np. wyraża tylko potrzebę zatajenia żądz cielesnych, pychy lub egoizmu. „Gdyby skromność była cnotą, działałaby ona z równą siłą w ciemności, jak przy świetle, a tak przecież nie jest”<sup>140</sup>. W swoim opisie społeczeństwa wymarzonego Mandeville przedstawia strukturę polityczną, w której umiejętnie stosowana inżynieria społeczna wykorzystuje namiętności i egoizm do urabiania ludzi przy pomocy wyrafinowanego systemu nagród i kar, wytwarzając w nich poczucie wstydu, gdyż jest on ostoją społeczeństwa. Osnową ekonomii jest tutaj bezwzględna eksploatacja wielkiej rzeszy ubogich, którzy przedstawiają dla społeczeństwa wartość największą, gdyż właśnie z niskiej ceny ich pracy bierze się ogólnopaństwowy dobrobyt<sup>141</sup>.

<sup>136</sup> Thomas Hobbes, *Elementy filozofii*, t. 2, Warszawa 1956, s. 132.

<sup>137</sup> Thomas Hobbes, *Lewiatan*, Warszawa 1954, s. 112

<sup>138</sup> Tamże.

<sup>139</sup> Thomas Hobbes, *Elementy filozofii*, t. II, wyd. cyt., s. 355.

<sup>140</sup> Bernard Mandeville, *Bajka o pszczołach*, Warszawa 1957, s. 64.

Poglądy głoszące pochwałę egoizmu i hedonizmu licznie występowały także w teoriach encyklopedystów, najsilniej zaś zarysowały się w utylitarystycznych koncepcjach Helwecjusza<sup>142</sup>. Jego dzieła to traktaty przeciwko ascetyzmowi, odzwierciedlające i propagujące model świata zabawy, traktowanej jako pewna forma dystansu wobec realnego życia. Helwecjusz głosił koncepcję człowieka używającego, a w jego teorii kluczową rolę odgrywa pojęcie „interesu osobistego”. „Oświecony czytelnik rozumie, że używam tego słowa w szerszym znaczeniu i że odnoszę je do wszystkiego, co może dostarczyć przyjemności albo uchronić przed cierpieniem<sup>143</sup>”, wyjaśniał w swym dziele *O umyśle*, dodając przy okazji, iż wyłącznie w oparciu o miłość własną można budować moralność pożyteczną<sup>144</sup>. Interes osobisty stanowi - w koncepcji Helwecjusza - jedyne kryterium wartości człowieka<sup>145</sup>; dyktuje sądy poszczególnym ludziom - gdy idzie o jednostki, gdy idzie o narody - narodom, panuje nie tylko w kwestiach namiętności, lecz również w kwestiach przekonania<sup>146</sup>. Teoria Helwecjusza przedstawia typową dla okresu Oświecenia (francuskiego) odmianę relatywizmu etycznego, w którym pojęcia takie jak powszechna sprawiedliwość, szacunek, wszelkiego rodzaju cnoty, zatracają swój uniwersalny charakter. Sprawiedliwe jest tylko to, co sami uznajemy za sprawiedliwe. To, czy nasze czyny stają się użyteczne czy szkodliwe zależy od naszego punktu widzenia; to, co wczoraj było pogardzane, dziś staje się przedmiotem kultu i poszanowania, w zależności od naszego interesu. W innych ludziach szanujemy tylko siebie samych, a nakazuje nam to nasze lenistwo i próżność. Jeżeli wyrażamy uznanie dla wielkich pisarzy i myślicieli, to w istocie rzeczy szanujemy tylko nasze własne wyobrażenie o nich, a chwając zasługi ludzi wielkich wierzymy, że na nas spływa należny im splendor. Chwając to, co chwalebne, mniemamy, iż sami stajemy się godni pochwał. Jeżeli cokolwiek udaje się osiągnąć wspólnie, to tylko dzięki wspólnym interesom, rozbieżność interesów bowiem nie pozwala, by cokolwiek zyskało powszechne uznanie.

Poglądy o egoistycznej naturze człowieka podzielali także angielscy empirycy, ekonomiści oraz utylitaryści doby Oświecenia. Kontynuatorami filozofii Hobbesa w tym względzie byli John Locke, Adam Smith oraz Jeremy Bentham<sup>147</sup>. Locke wprawdzie kwestionował absolutny charakter wartości (o których pisał, że spór o nie przypomina spór o to, czy lepsze jabłka czy gruszki), tudzież uznawał niemożność przezwyciężenia egoistycznej natury ludzkiej, jednak ostatecznie zaakceptował całe dziedzictwo etyczne zawarte w Nowym Testamencie. Podobnie uczynił Smith. Akceptował on wprawdzie fakt, iż przyroda nakazała ludziom troszczyć się przede wszystkim o siebie, że każdy uważa siebie za pępek świata, jednakże dodawał przy tym: „choć więc może być prawdą, że każda jednostka w swoim sercu przedkłada siebie nad całą ludzkość, to jednak nie ośmieli się w obliczu ludzi przyznać, że postępuje zgodnie z tymi zasadami<sup>148</sup>”, i aczkolwiek każdy zgodnie z naturą uzna siebie za lepszego od innych, to ci dostrzegą w nim tylko pozbawiony znaczenia element tłumy, redukując w ten sposób jego butny egoizm. Z kolei Bentham<sup>149</sup>, którego poglądy etyczne skryształizowały się pod wpływem filozofii Helwecjusza, przy akceptacji

---

<sup>142</sup> Kwestię podobieństw pomiędzy koncepcjami Helwecjusza i Stirnera zdawkowo

omawia Friedrich Jodl w wyż. cyt. pracy.

<sup>143</sup> Helwecjusz, *O umyśle*, Warszawa 1959, s. 168-169.

<sup>144</sup> Tamże, s. 201.

<sup>145</sup> Tamże, s. 50.

<sup>146</sup> Tamże, s. 51.

<sup>147</sup> O tendencjach eudajmonistycznych, hedonistycznych i egoizmie w filozofii

angielskiej zob. Maria Ossowska, *Myśl moralna Oświecenia angielskiego*, Warszawa 1966.

<sup>148</sup> Adam Smith, *Teoria uczuć moralnych*, Warszawa 1989, s. 122.

<sup>149</sup> Warto zwrócić uwagę na fakt, iż źródła inspiracji teorii Stirnera dopatrywano się błędnie właśnie w koncepcjach Benthama. W uprzednio cytowanym liście Engelsa do Marksa w Paryżu (Barmen, 19 listopada 1844), czytamy: „Zasada szlachetnego Stirnera [...] jest egoizm Benthama, tylko pod pewnym względem konsekwentniej, pod innym zaś mniej konsekwentnie przeprowadzony. Konsekwentniej,

egoistycznej natury człowieka, postulował neutralizację motywów egotycznych poprzez sprzężenie ich ze społecznymi<sup>150</sup>. Mimo to samej osnowy psychologicznego hedonizmu Benthamu upatruje się w egoizmie, a to ze względu na niektóre aspekty jego krytyki teorii kontraktów społecznych, w której filozof utrzymywał, iż posłuszeństwo obywatela wobec państwa winno wynikać z rachunku przyjemności, a zatem - z wyrachowania. W koncepcji Benthamu przeciwieństwo pomiędzy obowiązkiem a naturalnymi skłonnościami jednostki okazuje się fałszywe. Istnieją tu bowiem tylko sprzeczne skłonności, jednostce zaś pozostaje jedynie określić, które z nich pozwalają osiągnąć największą przyjemność. Poglądy autora *Deontologii* doskonale ilustruje hasło, iż każdy człowiek ma moralne prawo dążyć do szczęścia, podstawą moralności i prawa natomiast jest maksymalne szczęście jak najszerzych mas, przy założeniu, że własne szczęście jest co najmniej tak istotne jak szczęście innych. Tymczasem rachunek przyjemności implikuje, iż pragnienia ludzi pozostają ze sobą w sprzeczności. Działalność, która jednemu sprawia przyjemność, dla drugiego stanowi źródło cierpienia. Benthamowska kalkulacja sprowadza się w konsekwencji do tego, iż każdy nieuchronnie kieruje się w wyborze postępowania własnym dobrem, korzyścią i przyjemnością, a więc opiera się na egoizmie.

Doskonały opis egoistycznej natury człowieka dał w swojej rozprawie o antymoralnych motywach postępowania Artur Schopenhauer<sup>151</sup>. Źródłem egoizmu filozof upatrywał w zasadzie konieczności, jaka tkwi w bezwzględnej i żarłocznej woli życia. Każde „Ja” - pisał - uważa siebie za jądro i centrum świata, którego żądę istnienia, panowania i posiadania najlepiej wyrażają lapidarne formuły: „Wszystko dla mnie i nic dla innych<sup>152</sup>” oraz „Tylko ja jestem wszystkim we wszystkim [*Alles in Allem*]... reszta niech zginie<sup>153</sup>”. Egoistyczna natura człowieka nie tylko wyrządza zło, ale również je maskuje. Honor, sława, ojczyzna, postęp, sprawiedliwość, wolność, Bóg - to tylko hipostazy, które służą do usprawiedliwienia konkretnych egoistycznych dążeń. W rzeczywistości nie ma bowiem niczego poza nienasyconym i wszechpotężnym popędem egoistycznej woli do samopotwierdzenia. Nic też nie jest w stanie jej okiełznać prócz niej samej, przy czym rzadko okiełznanie to jest wynikiem świadomego działania, najczęściej bowiem następuje wskutek zderzenia z innym Ja, objawiając się jako konieczność zewnętrzna, jako przymus i gwałt. Wola nigdy nie przestaje chcieć, świat zaś jest dla niej tylko polem bitwy, na którym każdy walczy z każdym, przy czym wszystkim pozostaje tylko jeden wybór: pożerać innych lub zostać pożartym, narzucić własną wolę lub też podporządkować się cudzej<sup>154</sup>. Schopenhauer podzielał tu przekonanie Hobbesa, iż egoizm jest głęboko zakorzenioną cechą każdej indywidualności, a jednostkę mogą pchnąć do działania jedynie cele egoistyczne<sup>155</sup>. Wyłącznie na dobrze pojętym egoizmie należy budować fundamenty życia publicznego i państwa<sup>156</sup>.

\* \* \*

---

<sup>150</sup> Jonathan Bentham, *Wprowadzenie do zasad moralności i prawodawstwa*, Warszawa 1958, s. 172.

<sup>151</sup> *Grundlage der Moral*, § 14, „Antimoralische Triebfedern”, w: Artur Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, Berlin 1919, t. 5.

<sup>152</sup> Tamże, s. 345. Tam też na s. 346 dla zobrazowania siły egoizmu Schopenhauer przedstwia nadto sławną hiperbolę: „niejeden człowiek byłby w stanie drugiego zabić tylko po to, aby jego tłuszczem wypastować sobie buty”. Autor zastrzega się przy tym, iż nie jest do końca pewien, czy jest to właściwie hiperbola.

<sup>153</sup> Artur Schopenhauer, *Świat jako wola i wyobrażenie*, Warszawa 1994, t. 2, s. 859.

<sup>154</sup> Więcej o tych aspektach filozofii Schopenhauera zob. Jan Garewicz, *Schopenhauer*, Warszawa 1988, oraz Christopher Janaway, *Self and World in Schopenhauer's Philosophy*, Oxford 1989.

<sup>155</sup> Tamże, s. 769.

Jak widać z powyżej przytoczonych przykładów teorii egoizmu z epok poprzednich przeważa w nich tendencja utylitarystyczna. Adresatem przedstawionych koncepcji miał być ogół, uczeni, a niekiedy - jak w przypadku Hobbesa, Helwecjusza czy Benthama - nawet sami rządzący i panujący władcy. Myśliciele ci - kierując się życiowym realizmem - zwracali uwagę na egoistyczny charakter działalności ludzkiej i poszukiwali metod sprzężenia interesów ogółu z interesami jednostki. Koncepcja Stirnera wyraźnie odbiegała od tego modelu, punktem archimedesowym jego teorii bowiem stała się sama jednostka, do niej też adresowana była jego filozofia. Uznając konieczność pogodzenia motywów egoistycznych jednostki z pracą dla dobra ogółu, filozofie utylitarystyczne wysuwały zarazem oskarżenie pod adresem natury ludzkiej. Filozofia Stirnera uznawała doskonałość natury człowieka („Wszyscy jesteśmy doskonali”<sup>157</sup>) i nie tylko nie piętnowała egoizmu, lecz zalecała go jako wzór postępowania. Przedstawione powyżej koncepcje rozpatrywały egoizm jako pewną formę wyrachowania, podczas gdy Stirner - wprowadzając elementy intuicjonizmu - nadawał mu charakter poniekąd *metafizyczny*. Doktryny utylitarystyczne rozprawiały o egoizmie w znaczeniu pospolitym. Stirner stworzył pojęcie egoizmu, które w istocie rzeczy odbiega od potocznego znaczenia tego słowa.

O inspiracji, jaką zaczerpnął z dzieła Feuerbacha, była już mowa w rozdziale poprzednim. Na marginesie trzeba jeszcze tylko dodać, że w kręgach lewicy heglowskiej problematyka egoizmu odgrywała niemałą rolę. Poświęcali jej uwagę m. in. Bruno Bauer (*Die Judenfrage*), Moses Hess (*O istocie pieniądza*), Karol Marks (*W kwestii żydowskiej*) a także Arnold Ruge na łamach „Hallische Jahrbücher”. Przypomnijmy także, iż młodoheglowskie koncepcje społeczeństwa odrzucały egoistyczny podmiot jako osnowę racjonalnych stosunków społecznych, tudzież wyrażały niezłomną wiarę w potencjał filozofii oraz możliwość przekształcania świadomości oraz postaw ludzkich przy pomocy teorii. Dzięki potędze edukacji propagującej młodoheglowskie ideały, ludzie mieli wyrzec się swojego partykularyzmu i egoistycznego punktu widzenia oraz zaakceptować lansowane przez młodoheglistów hasła uniwersalistyczne i humanistyczne. Myśl ta stanowiła w pewnym sensie kontynuację, ale i jednocześnie zaprzeczenie kierunku, jaki wytyczył sam Hegel.

Hegel doskonale zdawał sobie sprawę z siły motywów egoistycznych<sup>158</sup>. Przy analizie samowiedzy dowodził, iż jej założenie stanowi mnogość żywych i pożądających bytów, z których każdy chce osiąść świat dla realizacji swoich pragnień i uczynić go częścią siebie. Niemniej jednak Hegel zagadnienie egoizmu rozpatrywał w kategoriach pewnej małościowości i braku rozumu. Sądził, że ludzie kierując się osobistymi interesami ulegają złudzeniu, iż działają dla siebie, podczas gdy w istocie są jedynie narzędziami w rękach rządzącego historią rozumu (*Weltgeist*), ten zaś w momencie konieczności dziejowej wykorzystuje ich dla własnych celów. Autor *Fenomenologii ducha* określał ten moment mianem „chytrości rozumu”. Jednostce tylko wydaje się, iż działa egoistycznie, gdyż działając egoistycznie nie wie, co czyni, a utrzymując, iż wszyscy ludzie postępują egoistycznie twierdzi jedynie, iż ludzkość pozbawiona jest świadomości tego, czym jest działanie. „Odejdźcie od uogólnionego wyobrażenia cnoty” - pisał w *Wykładach z filozofii dziejów* - „i chęć uwolnienia się od obowiązków prowadzi do odosobnienia jednostek od siebie nawzajem i od całości; krótko mówiąc: odosabiająca się strona wewnętrzna jest również w swej przedmiotowej formie - samolubstwem i demoralizacją rozpętanych namiętności i egoistycznych interesów człowieka.”<sup>159</sup> W „woli, która nie spełnia [już] żadnego celu etycznego i treść swą zyskuje jedynie w partykularnych interesach jednostek”<sup>160</sup> widział Hegel przyczyny upadku państwa rzymskiego, a w „brutalnym egoizmie praw partykularnych, z natury sprzeciwiających się równości praw i ustaw”<sup>161</sup> - początek końca imperium Karola

<sup>157</sup> Jedyny, wyd. cyt., s. 432.

<sup>158</sup> Por. G. W. F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, Warszawa 1958, s. 31:

„Namiętności natomiast, partykularne cele i interesy, zaspokajanie egoizmów są czynnikiem przepotężnym; moc ich ma swe źródło w tym, że nie uznają one ograniczeń, które usiłuje im zakreślić prawo i moralność, i w tym, że owe naturalne popędy są człowiekowi bezpośrednio bliższe niż sztuczna i długotrwała szkoła karność i powściągliwości, prawa i moralności.”

<sup>159</sup> Tamże, s. 115-116.

<sup>160</sup> Tamże, s. 142.

<sup>161</sup> Tamże, s. 238.

Wielkiego i starego świata germańskiego. W koncepcji Hegla egoizm stanowił jedną z postaci woli negatywnej, która ma poczucie istnienia tylko w chwili, gdy coś unicestwia, gdy się oddaje „furii niszczenia”<sup>162</sup>. Hegłowska krytyka subiektywizmu etycznego i absolutacji podmiotu skierowana była nie tylko przeciw eudajmonistycznej filozofii Oświecenia, ale także przeciwko romantycznej koncepcji osobowości, zakładającej skrajny indywidualizm oraz niepowtarzalną substancjonalność jednostki.

Stirnerowska koncepcja *egoizmu* zdaje się nawiązywać do europejskiej tradycji romantycznej<sup>163</sup>, a to przede wszystkim w dwóch ważnych aspektach: w podkreślaniu konfliktu jednostki ze światem oraz jej prawa do buntu wobec wszelkiej władzy, tudzież konwencji społecznych, które swój wyraz znalazły m. in. w moralności<sup>164</sup>. W tej optyce egoizm Stirnera jawi się niezaprzeczalnie jako wojna z *moralnością obiektywną* (*Sittlichkeit*)<sup>165</sup> oraz *sumieniem*. Moralność kłóci się z egoizmem, gdyż akceptuje jedynie człowieka moralnego, a próbuje dążyć do podobieństwa, nie zaś różnice indywidualne. Moralność jest tutaj „ideą” obyczajów, jego duchową siłą, władzą nad sumieniem. Stirner zdawał sobie sprawę z zewnętrznego charakteru sumienia, z faktu, iż przedstawia ono zinterioryzowane wartości społeczne i powinności, zaszczerpione jednostce niczym świętość, od której nie może się ona uwolnić. „Święte jest Wszystko, co dla egoisty ma być niedostępne, nietykalne, poza jego *władzą*, tj. ponad *nim*. Święta jest, jednym słowem, każda *sprawa sumienia*, albowiem «to jest dla Mnie sprawa sumienia» oznacza właśnie: «uważam to za święte»<sup>166</sup>.” Stirner zwracał przy tym uwagę na charakter i proces wyrabiania w jednostce sumienia, tj. sposobu odczuwania, na którym się ono wspiera. Sumieniem jest tu zespół uczuć „udzielonych”, które zostały nam wpojone i nad którymi nie mamy kontroli. Na dźwięk imienia Boga *winniśmy* odczuwać bojaźń bożą, nie *powinno* ono kojarzyć się z niczym śmiesznym i głupim; dźwięk książęcego imienia *winien* nas napawać głębokim szacunkiem; pojęcie moralności *powinniśmy* utożsamiać z czymś nienaruszalnym; *powinniśmy* odczuwać radość z faktu, że żyjemy w zgodzie z tym, co inni uważają za słuszne, choć nam to być może nie odpowiada. Sumienie - suponuje Stirner - kształtuje się na drodze refleksji, w procesie transformacji naturalnego strachu w świętą bojaźń, głęboką cześć. To, co przestraszone w nas, urasta w ogromną siłę, od

---

<sup>162</sup> G. W. F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, Warszawa 1969, s. 35.

<sup>163</sup> Mowa tu oczywiście o tradycji *stricte* literackiej - zarówno preromantycznej jako i romantycznej - do której zaliczyć można niektóre dramaty Byrona (*Manfred*, *Kain*) a także wczesne dzieła Goethego (*Goetz von Berlichingen*, *Cierpienia młodego Wertera*, pierwsza część *Fausta*). Powyższa uwaga nie odnosi się natomiast do niemieckiego irracjonalizmu romantycznego, który programowo głosił hasła walki ze społecznym atomizmem i indywidualizmem, i w którym rola jednostki sprowadzała się do realizacji idei narodu lub państwa. Co więcej, można zaryzykować stwierdzenie, że koncepcja Jedyności u Stirnera to osobliwa reakcja na głoszoną przez romantyków niemieckich teorię narodu jako bytu niepowtarzalnego i odrębnego.

<sup>164</sup> Szczegółowa analiza moralności w koncepcji Stirnera omawiana jest w rozdziale VI.

<sup>165</sup> W polskich przekładach Hegla Adama Landmana *Sittlichkeit* zwykle tłumaczona jest jako „etyczność”.

<sup>166</sup> *Jedyny*, wyd. cyt., s. 83. Por. także s. 83. „Wobec świętości tracimy poczucie siły i całą pewność siebie, stajemy się *bezsilni* i *pokorni*. A przecież żadna rzecz nie jest sama przez się święta, lecz jedynie przez Moje jej uświęcenie, Moje orzeczenie, Mój wyrok, zgięcie kolan; krótko mówiąc: dzięki Memu - sumieniu.”



której nie możemy się wyzwolić. Sumienie buduje się na „świadomości grzechu”, ta zaś zakłada, iż jest się komuś coś winnym, iż należy zadośćuczynić. Sumienie staje się instrumentem samokrytyki, więzi i krępuje. Dlatego jednostka dopiero wtedy stanie się egoistą w Stirnerowskim sensie tego słowa, gdy uwolni się od sumienia, które niczym „szpieg i czatownik nadzoruje każdy ruch Ducha”, gdzie „wszelka działalność i myślenie jest [...] «sprawą sumienia», tzn. sprawą policyjną<sup>167</sup>.”

Innym elementem składowym Stirnerowskiej odmiany egoizmu, ściśle związanym z poprzednio omawianym zagadnieniem, jest walka ze świętością<sup>168</sup>. Z właściwą sobie przesadą Stirner zwraca tutaj uwagę na rzecz pozornie oczywistą, a mianowicie to, iż wszelka sprawa, której istota nabiera nadmiernej wagi, przyjmuje postać „świętości” *sui generis*, dla której człowiek czuje, iż *musi* się nieustannie poświęcać. Dotyczy to wszelkiego rodzaju entuzjasmów<sup>169</sup>, zapалу dla idei i rzeczy wzniosłych, którym ludzie zwykli hołdować. Świętość - utrzymuje filozof - istnieje tylko dla *mimowolnego egoisty*, który egoizmem pogardza, który poświęca się *własnym* sprawom, choć roi sobie, iż poświęca się dla dobra ogółu. Nieświadomi swego egoizmu w rzeczywistości realizujemy własne zamierzenia i służymy *przede wszystkim* sobie. Wypieramy się egoizmu, postępujemy tak wszelako po to, ażeby uniknąć pomówienia o egoizm. Służymy wyższej sprawie w tym jednak celu, ażeby nas „wywyższano” (a więc, byśmy mogli zaspokoić swój egoizm), aby zasłużyć na uznanie tych, którzy wraz z nami - i w taki sam sposób - potępiają egoizm jako zło społeczne. Ale jednocześnie - zauważa Stirner - świętość uświęca swego wyznawcę, który poprzez sam kult staje się świętym. Toteż tego rodzaju egoizm jest oszukiwaniem samego siebie i innych. A wreszcie jest także nieuczciwą grą. Dlatego przyznajmy - postuluje filozof - iż postępujemy egoistycznie i przestańmy zasłaniać się szczytnymi hasłami, zdemaskujmy egoizm ogłaszając jego powszechność, znieśmy egoizm w sensie pospolitym poprzez to, że sami staniemy się świadomymi egoistami. „Przestańcie szukać wolności, która pozbawia Was was samych, nie szukajcie wolności w «zapieraniu się siebie», lecz *Siebie samych* szukajcie, okażcie się egoistami! Niechaj każdy z Was stanie się wszechmocnym *Ja*; czy też dobitniej, odkryjcie Siebie na nowo, poznajcie, czym jesteście naprawdę. Porzućcie swe obłudne dążenia, waszą kretyńską manię, aby stać się czymś innym, niż jesteście<sup>170</sup>.”

Można by tu wytknąć Stirnerowi, iż sam pada ofiarą własnej krytyki, skierowanej przeciwko tym, którzy próbują realizować program społeczny za pomocą czystej teorii. Jeżeli bowiem winniśmy zmienić stan naszej świadomości, to czy nie oznacza to, iż egoizm staje się odtąd naszym nowym powołaniem? Przytoczmy słowa samego Stirnera: „Przecież ludzie są tacy, jacy mają być, jacy być mogą! A czymże innym mieliby być? Wszak również niczym innym niż być mogą! A czym mogą być? Też niczym więcej, niż mogą, tj., jedynie tym, na co pozwala im ich możność i siła. Tym zaś są rzeczywiście, ponieważ tym, czym nie są, tym *nie są w stanie być*, gdyż być w stanie oznacza - być naprawdę. Nie jest się w stanie być czymś, czym się rzeczywiście nie jest; nie jest się w stanie czynić czegoś, czego się naprawdę nie czyni<sup>171</sup>.”

A jednak postulowany przez Stirnera egoizm manifestowałby się w tym, iż co chwila musielibyśmy kontrolować swoje zachowanie, pilnując przy tym, by zawsze wynikało z egoizmu świadomego, wskutek czego stałby się on naszą niewolą<sup>172</sup>. Czyż egoizm doskonały *par excellence* nie polega właśnie na tym, iż unika się wszelkiej frazeologii egoizmu, realizując wyłącznie własne cele bez oglądania się na innych? I czyż

---

<sup>167</sup> Tamże, s. 104.

<sup>168</sup> Tamże, s. 104: „O świętości zatem «rozstrzyga sumienie». Jeśli się nie uwolnisz od sumienia, od świadomości tego, co święte, to możesz wprowadzić postępować niesumiennie, lecz nigdy bez sumienia.”

<sup>169</sup> Por. tamże, s. 56: „I czegoż to dzisiaj nie nazywamy religią? W rzeczywistości mamy «religię miłości», «religię wolności», «religię polityczną», krótko mówiąc, religią jest każdy entuzjazm.”

<sup>170</sup> Tamże, s. 192.

<sup>171</sup> Tamże, s. 395.

<sup>172</sup> W taki sposób komentuje Stirnerowski egoizm Moses Hess w *Ostatnich filozofach (Pisma filozoficzne 1841-1850, wyd. cyt.,)*. Czytamy tam m. in. (s. 490), iż „Egoista - przypomina mu krytyczne sumienie - nie powinien nigdy zainteresować się czymkolwiek tak dalece, żeby całkiem oddał się danemu

nie taki sens ma Goetheańska formuła: „Ich hab’ mein Sach’ auf Nichts gestellt” (Mam wszystko w nosie), którą Stirner obiera za myśl przewodnią do swojego dzieła?

Niewątpliwie Stirner zdaje sobie sprawę z faktu, iż ludzie są egoistami z natury, egoizm ten jednak utożsamia z wyrachowaniem; jest to egoizm „godnego pogardy robaka”, który uczyni wszystko, aby zachować swe istnienie, aby odnieść życiowy sukces, okpić sąsiada, itd. (Tego rodzaju interpretację egoizmu spotykamy już u Schopenhauera.) Zachowaniom tym Stirner przeciwstawia zgoła odmienny typ postawy egoistycznej, który w zasadniczy sposób różni się od tego, co potocznie określa się mianem egoizmu. Na kartach swego dzieła dokonuje nawet klasyfikacji egoizmów, rozróżniając pośród nich kilka wariantów, np: egoizm obłudny, egoizm mimowolny, egoizm nieuświadomiany, egoizm chciwca, egoizm idealisty, egoizm religijny, itp. Wkłada przy tym sporo trudu, by wykazać, iż żaden z nich „nie jest już egoizmem, ale niewolą, służbą, zaparciem się samego siebie”<sup>173</sup>. Imperatyw egoizmu zatem nie odnosi się do żadnego z nich.

Próby klasyfikacji egoizmów w koncepcji Stirnera podejmowane były wielokrotnie. Hans Sveistrup<sup>174</sup> np. rozróżniał trzy typy: samolubstwo - egoizm właściwy (*Ich-Sucht*), iluzję Ja - egoizm iluzoryczny (*Ich-Wahn*), oraz egoizm właściciela - własność Ja (*Ich-Eignerschaft*). Czynione przez Sveistrupa wysiłki, aby wykazać, iż powyższa klasyfikacja odpowiada trójpodziałowi duszy u Platona, zakończyły się niepowodzeniem. Niezbyt przekonujące wydaje się też zestawianie Stirnerowskiego egoisty (Jedynego) z jednostką w koncepcji Kierkegaarda<sup>175</sup>. Podobnie fiaskiem zakończyły się podejmowane przez Benedicta Lachmanna próby interpretacji Stirnerowskiego egoizmu jako walki o interesy<sup>176</sup>. Trudno również Stirnerowski egoizm określić mianem egoizmu psychologicznego, gdyż w świetle najnowszych badań<sup>177</sup> widać wyraźnie, iż nie chodzi tu bynajmniej o tendencję, zgodnie z którą wszystkie zamierzone działania umotywowane są wyłącznie troską o zaspokojenie interesów podmiotu. Stirner wszakże celowo przeprowadza rozróżnienie pomiędzy egoistą „właściwym” a mimowolnym. „Egoista mimowolny przedstawiany jest raczej jako produkt ówczesnej epoki zawieszony na granicy «dwóch obszarów», gdzie jednostki nie są już w stanie z przekonaniem stawać w obronie moralności, lecz nie są jeszcze na tyle bez troski, by żyć egoistycznie”<sup>178</sup>. Do podobnych wniosków doszli także Marks i Engels, badając teorię Stirnera w kategoriach ekonomicznych i historycznych. Autorzy *Ideologii niemieckiej* w ogóle kwestionują zastosowane przez Stirnera pojęcie egoizmu<sup>179</sup>. W przeprowadzonej analizie tekstu *Jedynego* udało im się wykazać, iż nie ma tu mowy o egoizmie praktycznym<sup>180</sup> czy psychologicznym. Marks i Engels dowodzą przy tym, iż Stirner dokonuje nadużycia, posługuje się bowiem tym terminem w „sensie nadzwyczajnym”, nadając mu znaczenie, zgodnie z którym pojęcie to w istocie swojej nie jest już egoizmem<sup>181</sup>.

Przy dokładnym rozbiórce koncepcji widać jednak wyraźnie, że teoria Stirnera - pomimo wielu

---

<sup>173</sup> Tamże, s. 193.

<sup>174</sup> Hans Sveistrup, *Stirners drei Egoismen*, Leipzig 1932.

<sup>175</sup> Por. Martin Buber, *Dialogisches Leben*, Zurych 1976.

<sup>176</sup> Benedict Lachmann, *Protagoras - Nietzsche - Stirner. Platz dem Egoismus!*,

Freiburg 1978. Krytykę przytaczanych tutaj analiz Lachmanna, Bubera oraz Sveistrupa przeprowadza Ulrich Simon w pracy *Zur Kritik der Philosophie Max Stirners* (Frankfurt am Main 1982).

<sup>177</sup> David Leopold, *The Ego and Its Own*, Introduction, Cambridge 1995, s.

XXIV-V.

<sup>178</sup> Tamże, s. XXV.

<sup>179</sup> Marks-Engels, *Ideologia niemiecka*, wyd. cyt., 274-275.

<sup>180</sup> Podobna uwaga u J. G. Hunekera w *Egoists, a Book of Supermen*, New York

1920, s. 353: „Nie był człowiekiem praktycznym; gdyby był, nie napisałby *Jedynego*

*i jego własności*”.

<sup>181</sup> *Ideologia niemiecka*, s. 274: „...Wyrzekamy się frazeologii egoizmu - my,

którym idzie o urzeczywistnienie prawdziwych egoistycznych interesów, a nie o

niekonsekwencji - ma podłoże religijne, a poniekąd teologiczne. Stirner przechodzi bowiem od opisu do stanowiska na wskroś **egoteistycznego**. Egoizm tkwi w każdym działaniu, zarówno w pragnieniu szczęśliwego życia doczesnego, jak i wiecznego. Egoizm tych, którzy kierują się interesem osobistym zawsze podporządkowany jest interesowi idealnemu<sup>182</sup>. Mali egoiści podporządkowują się chętnie, gdyż tym sposobem mogą mieć udział w tym, co stoi otworem dla wielkich. Wielcy egoiści potwierdzają się przez to, iż się „wywyższają” i stają się właścicielami świata, tylko tak bowiem mogą się odeń uwolnić i go przezwyciężyć. Egoizm stanowi tutaj synonim nierówności i niezgody, jest więc źródłem wszelkich możliwych konfliktów. Jego esencja sprowadza się do posiadania, przeto przestaje istnieć z chwilą, gdy słowo „mój” traci rację bytu. Egoizm właściwy wyraża się w przekonaniu, iż egoista jest Właścicielem Świata, tezę tę zaś Stirner podbudowuje kategorią **Jedyności**, która nie jest niczym innym jak „sprawą egoistycznej woli”, co oznacza, iż jesteśmy *Wszystkim* (*Alles in Allem*), jeśli tylko tak uważamy, jeśli tylko tego chcemy, a zatem jest to kwestia naszego wyboru<sup>183</sup>. Pozostaje nadal pytanie - co kryje się pod pojęciem *Wszystko*.

Jest przy tym rzeczą niezwykle istotną, by nie utożsamiać kategorii Jedyności wyłącznie z pojęciami niepowtarzalności, oryginalności, wyjątkowości czy unikalności, jak czynią to np. Marks i Engels, Rudolf Steiner<sup>184</sup> i inni. W ujęciu Stirnera Jedyność stanowi cechę egoistycznego Właściciela. Istnieje tylko jeden Właściciel, Jedyny, i wszystko doń należy, choć *chwilowo* znajduje się w posiadaniu Innego. Jedyność to - wedle Stirnera - to, co pozostaje po odrzuceniu wszystkich orzeczników, wszelkich przymiotów<sup>185</sup>. Na tym właśnie polegać ma „doskonała odrębność” indywiduów - na zerwaniu wszelkiej konwencjonalnej, społecznej czy jakiegokolwiek „więzi”, a więc i odrzuceniu możliwości *zaklasyfikowania*, ujęcia w formę, za którą kryje się treść. „Dopiero wtedy, gdy nie można o Tobie *Nic* powiedzieć, gdy tylko jesteś *n a z w a n y*, uznaje się Ciebie jako - Ty. Dopóki da się o Tobie *C o ś* powiedzieć, uznaje się w Tobie tylko to *Coś* (człowieka, ducha, chrześcijanina, itd.). Jedyny jednak nie wyraża nic, gdyż jest tylko nazwą, a mówi, że Ty jesteś Ty, i nic więcej, iż jesteś *j e d y n y m* Ty lub też sobą samym. Dzięki temu nie masz żadnego określenia, a tym samym ani przeznaczenia, ani powołania, ani zasady, itd.”<sup>186</sup>. Zgodnie z powyższym widać wyraźnie, że *pojęcie* „Jedyności” nie podlega regułom opisu, pozbawione zostaje wszelkiej treści, a więc

---

<sup>182</sup> Por. *Jedyny*, wyd. cyt., s. 380. „Żąda się tego, co obce, nie we własnym imieniu, ale Trzeciego. Tak unikamy podejrzeń o egoizm i wszystko staje się nieskazitelne i - ludzkie!”

<sup>183</sup> Por. *Jedyny*, wyd. cyt., s. 434: „jeśli uważasz się za coś więcej - to czymś więcej jesteś [...] I wyłącznie jako to jedyne Ja uważam Wszystko za moje własne”. Jeżeli przyjąć, iż zarówno egoizm, jak i jedyność są sprawą egoistycznej woli - jak chce tego Stirner - wówczas nie są one „rzeczywistością” i „teraźniejszością”, lecz wyrażają dążenie, tęsknotę lub choćby potrzebę. Egoistyczna wola zakłada, że „chce”, a więc „jeszcze nie jest”. Zatem „Jedyny” to synonim braku doskwierającego jednostce, potrzeby, którą dopiero należy zaspokoić.

<sup>184</sup> Rudolf Steiner, *Naturwissenschaft und Seelenkunde*, Bd. IV, Heft XIX, Dornach 1941, s. 192, cyt. za H. Helms, *Die Ideologie der anonymen Gesellschaft*, wyd. cyt., s. 334.

<sup>185</sup> Por. *Kleinere Schriften*, wyd. cyt., s. 345: „To, co Stirner mówi, jest słowem, myślą, pojęciem; to, co ma na myśli, nie jest żadnym słowem, żadną myślą, żadnym pojęciem. To, co mówi, nie jest tym, co pomyślane, a co ma na myśli, jest niewysłowione”.

<sup>186</sup> Tamże, s. 348.

staje się niedefiniowalne. Można by zaryzykować stwierdzenie, iż Stirner rozmyślnie potęguje amorficzność tej kategorii. Co więcej, uwydatniając „niewysłowność” Jedynego, podejmuje próbę przedstawienia Jedynego w postaci *symbolu*. Funkcjonując jako symbol, Jedyne może podlegać mnogości interpretacji semantycznych, staje się nieprzetłumaczalny, nie daje się sparafrazować w żaden sposób. Trudno też nie zauważyć, iż posłużenie się nazwą pozbawioną treści stanowi w konkretnym kontekście zabieg li tylko stylistyczny - meiosis, niedopowiedzenie, do którego filozof się ucieka, ażeby - jak się zdaje - uniknąć efektu komicznego, ażeby nie popaść w śmieszność. Gdyż tylko *to, co Niewysłowne*, czego nie sposób wyrazić słowami, co posiada charakter misterium i tajemniczości, można uchronić przed jakąkolwiek krytyką i nie narazić na stratę; a można tego dokonać, gdyż *Niewysłowne* - w kategoriach *stricte* epistemologicznych - po prostu nie istnieje. W kategoriach leksykalnych zaś „Jedyny” nie stanowi nic innego jak tylko odpowiednik Tetragramatonu, za którym - w powyższym kontekście - kryje się już mniej enigmatyczna treść domniemywanego pojęcia. Bo wszakże wyzwolenie od uwarunkowań zewnętrznych i absolutna samowola znamionująca egoistę to sama *istota* Boga, który jako „jedyny Bóg na wysokościach” „zastrzega dla siebie władzę nad życiem i śmiercią” - *istota* Boga, o której Stirner pisze: „Działam sam z siebie i o nic nie pytam - oto chrześcijańskie wyobrażenie «Boga». Postępuje «jak mu się podoba», a głupi człek, który mógłby robić tak samo, ma zamiast tego czynić tak, «jak się podoba Bogu». Skoro się mówi, iż Bóg działa w zgodzie z wiecznymi prawami, toteż i Jam nie gorszy”<sup>187</sup>.

Istnieje wszelako jeszcze druga strona medalu. Stirner wyniósł naukę z Heglowskich wykładów o antytetycznym charakterze rzeczywistości. Gdy nie można o mnie nic powiedzieć, gdy przepadają moje przymioty, gdy wszelkie definicje tracą sens, wówczas ja przestaję być zauważalny, zamieniam się w mniej lub bardziej nieokreśloną rzecz (zostaję urzeczowiony przez otoczenie), nie różnię się od kubła na śmieci czy „wora na robaki”<sup>188</sup> - po prostu staję się Niczym. Toteż oprócz wyrażenia tendencji **egoteistycznej** oraz próby autodeifikacji, Stirner dokonuje syntezy elementów z pozoru antynomicznych. Jedyne, przedstawiany jako swoista totalność (*Alles in Allem*), okazuje się jednocześnie Nicością, przy czym oba te określenia to synonimy nieskończoności. Do tego aspektu teorii Stirnera nawiązuje też Ludwig Feuerbach, zauważając, iż „w ten sposób także i «Egoista» oparł swą sprawę na bogu”, gdyż twierdzenie „«Bóg jest n i c z y m , albo n i c o ś c i ą » spotykamy, jak wiadomo, nie tylko we wschodnich religiach, lecz także u chrześcijańskich mistyków i marzycieli”<sup>189</sup>. A więc także apoteoza Nicości służy jako jeden ze środków do uzasadnienia egoteizmu. Warto przy tym zwrócić uwagę na fakt, że Nicość ta - nicość *twórcza i unicestwiająca* zarazem - pojmowana jest tutaj jako początek i koniec wszechrzeczy<sup>190</sup>. Stirner nieustannie powtarza, iż Egoista/Jedyny/Właściciel, nigdy nie traci żadnej ze swych właściwości, gdyż nawet będąc „najpodlejszym z niewolników”, „marnym robakiem”, „niczym” i „zerem” nadal jest czymś *więcej* niż cały świat. Stirner sugeruje nawet, że przy zderzeniu Jedynego ze światem (państwem, społeczeństwem, Kościołem, kulturą, cywilizacją, itd.) zawsze ścierają się ze sobą dwie co najmniej równej wielkości siły, przy czym świat nie dysponuje niczym, czym mógłby *zaimponować* jednostce poza samą - *Silą*. Gloryfikacja Siły jako wartości moralnej wyznaczać będzie dalszy kierunek rozważań o charakterze etycznym w koncepcji Stirnera, o czym będzie jeszcze mowa w kolejnych rozdziałach.

W tej optyce - jak widać - kwestia niepowtarzalności, oryginalności, wyjątkowości, unikalności, itp., schodzi na plan dalszy. Nie chodzi bowiem już tylko o to, iż wszyscy Jedyni różnią się od siebie w sposób doskonały. Rzecz w tym, iż Jedyne jako jedyny Silny może istnieć naprawdę tylko sam. Przywodzi to na myśl Schillerowską sentencję „Silny jest najsilniejszy tylko wtedy, kiedy jest sam (czytaj: Jedyne)”<sup>191</sup>.

<sup>187</sup> Tamże, s. 188-189.

<sup>188</sup> Tamże, s. 439.

<sup>189</sup> „«Istota chrześcijaństwa» w odniesieniu do «Jedynego i jego własności»,

wyd. cyt., s. 231.

<sup>190</sup> Narzuca się w tym miejscu analogia z Heglem. Zestawiając imiona bogów Wschodu z tetragramem Hegel zauważa (*Wykłady z historii filozofii*, Warszawa 1994, t. 1, ss. 177-178) co następuje: „To I-hi-weî albo I-H-W oznacza następnie absolutną otchłań i Nic: Tym, co najważniejsze, tym, co ostateczne, tym co pierwotne, tym, co pierwsze, źródłem wszystkich rzeczy jest Nic, pustka, to, co całkiem nieokreślone (to, co abstrakcyjnie ogólne)”.

<sup>191</sup> Fryderyk Schiller, *Wilhelm Tell*, I, 3.

**Egoistyczna** tendencja Jedyne go bowiem sprowadza się do pomnażania własnej Mocy przy równoczesnym trwonieniu się<sup>192</sup> i zużywaniu niczym płonąca świeca<sup>193</sup>. Taki też jest sens obcowania z innymi, które - w perspektywie Stirnera - sprowadza się do *używania* świata po to, by móc *rozkoszować się* samym sobą. Stąd odejście od *życia* (jako wartości samej w sobie<sup>194</sup>) na rzecz *rozkoszy* życia (jako celu, „Szukajmy zatem *rozkoszy* życia!”<sup>195</sup>). Poza tym egoizm absolutny Stirnera wyraża się w dążeniu Nicości do osiągnięcia siły absolutnej, lecz - dość paradoksalnie - siła absolutna nie przedstawia tutaj nic poza samą *wiarą* Egoisty w jego boską Moc. „Jestem *Właścicielem* mojej Mocy, a jestem nim wówczas, gdy uznaję się za *Jedynego*. Jako *Jedyny*, Właściciel powraca do swej twórczej Nicości, z której się zrodził. Każda wyższa istota nade Mną - Bóg czy Człowiek - osłabia uczucie mej Jedyności, błędnie jednak w słońcu tego przeświadczenia. Skoro nie obchodzi Mnie nic poza Mną, Jedynym, to wszystko zależy ode Mnie, Przemijającego, śmiertelnego Stwórcy, który sam siebie unicestwia”<sup>196</sup>. Co się zaś dzieje, gdy Moc słabnie? Jeżeli brakuje Mi mocy, to znowu staję się zwykłym krzykaczem i sam sobie jestem winien, „*dobrze Mi tak*”.

Nie sposób nie zauważyć, iż niedefiniowalny Stirnerowski Jedyny-Egoista antycypuje tutaj Freudowską koncepcję anarchicznego *Id*<sup>197</sup>, wyzwolonego od wszelkich norm społecznych, usiłującego

---

<sup>192</sup> Por. *Jedyny*, wyd. cyt., 400: „Trwonisz sobie niczym czas, który wszystko niweczy. Unicestwianie zaś nie jest twym «przeznaczeniem», gdyż jest twoją teraźniejszością.” Oraz s. 386: - „Siebie posiadam i postępuję ze Sobą tak, jak z każdą inną własnością - rozkoszuję się Sobą, jak Mi się podoba. Nie lękam się już dłużej o życie, lecz je «trwonię»”.

<sup>193</sup> Tamże, s. 385: „A jak korzysta się z życia? Spalając je jak świecę; używamy życia, a zatem siebie, żywych, trawiąc je i siebie zarazem. *Używanie życia* polega na zużywaniu życia.” Symbol świecy jest tu dość symptomatyczny, gdyż przywołuje określone skojarzenia. Wystarczy przypomnieć stapiającą się świecę z okładek *Cierpień młodego Wertera* Goethego, symbolizującą trwoniące się życie.

<sup>194</sup> Z czym wiąże się ściśle apologia samobójstwa. Zob. *Jedyny*, wyd. cyt., 383, 389-390. (W podobnym duchu broni prawa do samobójstwa Schopenhauer. Por. *Parerga und Paralipomena*, t. 2, Kap. XIII: „Über den Selbstmord”.) Jest rzeczą znaną, iż - przynajmniej z psychologicznego punktu widzenia - źródeł samobójstwa doszukuje się właśnie w egoizmie absolutnym, którego nie rekompensuje w żadnej mierze altruizm. Altruizm bowiem to przecież także zaspokajanie egoistycznych potrzeb podmiotu, które znalazło uznanie lub aprobatę społeczną. W przypadku egoizmu absolutnego wyizolowana jednostka, która na skutek swojej postawy przestaje być wspierana przez otoczenie, wyalienowuje się od niego i ztraca poczucie rzeczywistości.

<sup>195</sup> Tamże, s. 385.

<sup>196</sup> Tamże, s. 440.

<sup>197</sup> Kategorii „Jedynego” (jak i jej podobieństw do Freudowskiego *Id*) poświęcimy więcej miejsca w rozdziale ostatnim omawiającym problem „bezmyślności” w ujęciu Stirnera.

odrzuć jakąkolwiek cenzurę, uwolnić się od wszelkiej siły wyższej. W przypadku Stirnera jest to *Id* dążące do autodeifikacji, nie szukające aprobaty czy potwierdzenia, mające swe prawo w sobie samym.

\* \* \*

Wracając do kwestii imperatywu egoistycznego, widać teraz wyraźnie, że traci on całkowicie swoją zasadność. Apelując do egoistycznej natury człowieka, Stirner nie dokonuje przy tym żadnej zmiany, lecz po prostu wraca do punktu wyjścia, z którego dzieje ludzkości rozpoczęły swój bieg. Tutaj też manifestuje się konserwatywność jego teorii - filozof żadnych zasadniczych przekształceń w gruncie rzeczy nie proponuje<sup>198</sup>. Imperatyw egoistyczny dotyczy bowiem nie zmian w otoczeniu jednostki, lecz jej stosunku do świata. Stirnerowi zdawało się, iż dzięki zmianie podejścia do siebie samego, tj. dzięki uznaniu siebie za centrum historii i świata, można doprowadzić do przeobrażeń stosunków społecznych. Tymczasem myśliciel zdaje się nie dostrzegać, iż za pomocą tego zabiegu można zmienić co najwyżej *obraz* rzeczywistości, jednak nie samą rzeczywistość<sup>199</sup>. W tym miejscu intencja filozofa ujawnia tendencję idealistyczną. Stirner zdaje się zapominać, iż prawdziwy egoizm polega na umiejętnym wykorzystywaniu układów ponadindywidualnych dla własnych partykularnych celów, toteż podjęta przez niego próba zniesienia i unicestwienia owych układów jawi się jako swego rodzaju utopizm. Jedyną nie wychodzi przeto poza stadium koncepcyjne, tkwi w wyobraźni jednostki, która roi sobie, iż kontroluje swoje poczynania i jako jedyna ma na nie wpływ.

\* \* \*

Antyspołeczny charakter doktryny Stirnera nie ulega kwestii. Można by jeszcze postawić pytanie, czy główny adresat Stirnerowskiej koncepcji - jednostka, przed którą filozof rozciąga tak cudowne perspektywy, jest w stanie skorzystać z jego rad i wskazań. Otóż, jest to wielce wątpliwe. Niezaprzeczalnie mamy tu do czynienia z myśleniem wyabstrahowanym i oderwanym od rzeczywistości. W teorii Stirnera bowiem nie byt określa świadomość, *lecz świadomość określa byt*, albowiem to „moja świadomość stanowi o tym, iż jestem - Jedyny<sup>200</sup>.” Tego typu myślenie może mieć wartość jedynie terapeutyczną, o ile egoistycznej jednostce w ogóle uda się przekonać samą siebie, iż faktycznie stanowi centrum historii i świata. Niemniej jednak nawet w kategoriach indywidualnych i zupełnie subiektywnych podejście takie może - ze względów praktycznych - okazać się niezwykle szkodliwe, gdyż jest potencjalnie źródłem frustracji<sup>201</sup>. Egoizm absolutny Stirnera to symptom zwątpienia w wartości ogólne, wyraz trudności filozofa z odnalezieniem sensu w jego własnej egzystencji, ale przede wszystkim jest to „oskarżenie oskarżenia” i bunt samego Stirnera przeciwko stosunkom społecznym i epoce, w której żył. Lecz o ile egoistyczną naturę człowieka można zaakceptować jako deterministyczną konieczność, to egoizm podbudowywany racjami

---

<sup>198</sup> Co też ostatecznie tłumaczy postawę cenzury wobec książki, w której nie doszukano się zagrożenia dla istniejącego porządku publicznego, i wobec której uchylono zakaz rozpowszechniania publikacji.

<sup>199</sup> Jeżeli natomiast Stirner zdawał sobie sprawę z niemożności przekształcania realiów na drodze literackiej agitacji, wówczas całą jego rozprawę można - za J. Jollem (*Anarchists*, London 1964, s. 130) - określić mianem „prozy w złym humorze”, której nie sposób jednak brać na serio, i zgodzić się z M. Hessem, że „Stirner w ogóle nic nie chce. On tylko udaje. Usprawiedliwić «Jedynego» może chyba to, że sam nie wie, czego chce.” *Pisma filozoficzne*, wyd.

cyt., 488-489.

<sup>200</sup> Tamże, s. 434.

<sup>201</sup> Nie będzie chyba przesady w stwierdzeniu, iż skonstruowana przez Stirnera koncepcja egoizmu jest właśnie wynikiem frustracji jej autora. Agresja, przekora i negacja, towarzyszące jego teorii, to wynik niemożności pogodzenia się z rzeczywistością, której rzuca tak radykalne wyzwanie.

idealistycznymi razi, i to nie tylko ze względów etycznych, ale również - estetycznych (że posłużmy się tutaj kategorią „smaku”, którą myśliciel próbuje zastąpić moralność). Egoizm w ujęciu Stirnera jest objawem niemocy filozofa wobec siły rzeczywistości. Trudno się też oprzeć wrażeniu, iż koncepcja imperatywu egoistycznego bądź zawiera w sobie fałsz, bądź też stanowi jawną niekonsekwencję w myśleniu. Można przeto zaryzykować stwierdzenie, iż na płaszczyźnie moralizatorskiej filozofia Stirnera traci swój impet i siłę oddziaływania. Inaczej rzecz się ma, gdy filozof wciela się w rolę krytyka podważającego wszelkie autorytety i kwestionującego każdą tradycję. Zagadnieniu krytyki koncepcji społecznych w filozofii Stirnera poświęcony jest kolejny rozdział.

## KRYTYKA KONCEPCJI SPOŁECZNYCH W FILOZOFII STIRNERA

## 1. JA I PAŃSTWO

Na wstępie trzeba zaznaczyć, iż relacji Ja - Państwo w koncepcji Stirnera nie sposób rozpatrywać bez odniesień historycznych i politycznych, pojęcia narodu i państwa bowiem odgrywają w historiografii niemieckiej XIX wieku rolę kluczową. W reakcji na oświeceniowy indywidualizm i kosmopolityzm europejski zrodziła się w Niemczech potrzeba zanurzenia się w życiu narodu, dążenie do wspólnoty (*Gemeinschaft*). Pod koniec wieku XVIII propagowana przez Adama Müllera<sup>202</sup> społeczna nauka Edmunda Burke'a stała się jednym z probierzy niemieckiego romantyzmu. W swym wiekopomnym dziele *Reflections on the French Revolution* (1790), przeciwstawiając się tendencjom rewolucyjnym, konserwatysta angielski wykladał koncepcję narodu jako całości organicznej, którego fundament stanowi długotrwała tradycja narodu, traktowanego jako związek pokoleń przeszłych, teraźniejszych i przyszłych. Zdaniem Burke'a jedynie ścisły związek z przeszłością zapewnia narodowi rozwój i trwanie w postaci państwa. Wspomniana teoria stanowiła żarliwą obronę państwa monarchistycznego („Polityka nakazuje królom być tyranami, ale poddani są buntownikami z zasady”<sup>203</sup>), władzy, patriotyzmu, religii („Człowiek - to konstytucyjnie zwierzę religijne”<sup>204</sup>), wyrażając zarazem ostrą krytykę jednostki i indywidualizmu, utylitaryzmu i demokracji („Dokonała demokracja to najnikczemniejsza rzecz na tym świecie”<sup>205</sup>). O istocie państwa natomiast stanowiły tam posłuszeństwo i porządek publiczny („Dobry porządek jest fundamentem wszystkiego”).

Dzieło Burke'a funkcjonowało jako punkt wyjścia dla idealistów i romantyków niemieckich, dla których państwo było przede wszystkim państwem narodowym. W nim też można doszukiwać się inspiracji dla pochwały autarkii w *Der geschlossene Handelsstaat* Fichtego, apologii separatyzmu państwowego w teoriach Fryderyka Schlegla oraz postulatu „upaństwowienia” kultury, nauki, a nawet matematyki i fizyki w poglądach Adama Müllera<sup>206</sup>.

Kult narodu (*Völk*) i państwa znalazł swoje odzwierciedlenie także w dziełach niemieckich poetów: Teodora Körnera, Achima von Arnima, Hoffmanna von Fallerslebena, przede wszystkim zaś Novalisa. Gloryfikacja tego, co narodowe (*volkstümliche*), co czysto niemieckie (*echt deutsch*) określa w pewnym sensie charakter jego pism. Czytamy w *Blütenstaub*: „Niemiec zbyt długo był małym Jasiem. Już czas, by stał się Janem wszystkich Jasiów. Spotka go los, jaki przypada w udziale wielu niemądrym dzieciom: zmądrzeje z wiekiem, kiedy już jego przemądrzałe rodzeństwo szczerze, a on sam zostanie w domu *jedynym* panem”<sup>207</sup>. Koncepcje polityczne Novalisa akcentowały priorytetową rolę państwa w życiu społecznym. Naczelną, substancjalną zasadą państwa ma być w nim sam król, który niczym słońce stanowiące centrum układu słonecznego, reprezentuje punkt węzłowy życia w państwie. Monarchia przedstawia tutaj system *czysty* (*echtes System*), i wiąże się ściśle ze ośrodkiem *absolutnym*. Każdy obywatel jest urzędnikiem państwowym (*Staatsbeamter*), i tylko jako takiemu należy mu się wynagrodzenie. Jednocześnie Novalis zalił się, iż państwo nie przeniknęło jeszcze całego życia społecznego, iż nie jest widoczne wszędzie, na każdym kroku. Tożsamość indywidualna bowiem winna ustąpić miejsca tożsamości państwowej, znajdującej swój wyraz w czytelnym symbolach. „Czy nie dałoby się wprowadzić odznak i mundurów?” - zapytuje poeta w *Glauben und Liebe* - „Kto uważa coś takiego za rzecz błahą, ten nie zna istotnej specyfiki naszej natury”<sup>208</sup>.

Apoteoza państwa osiągnęła jednak swój punkt kulminacyjny dopiero w filozofii Hegla. Dla części

<sup>202</sup> Adam Heinrich Müller (1779-1829), publicysta i teoretyk państwa, w 1805 po przeniesieniu się do Wiednia przeszedł na katolicyzm. Wraz z Heinrichem von Kleistem wydawał czasopismo poświęcone sztuce „Phöbus”, od 1813 na służbie rządu austriackiego. Od 1815 do 1827 był austriackim konsulem generalnym w Saksonii.

<sup>203</sup> Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France*, New York 1937, s.

215.

<sup>204</sup> Tamże, s. 228.

<sup>205</sup> Tamże, s. 229.

<sup>206</sup> Adam Müller, *Ausgewählte Abhandlungen*, Jena 1921.

<sup>207</sup> Novalis, *Werke in Einem Band*, Berlin und Weimar 1989, s. 289.



uczniów berlińskiego mistrza i jego późniejszych interpretatorów realizujących program irracjonalizacji jego filozofii (np. W. Diltheya) punktem wyjścia filozofii państwa w koncepcji Hegla była idea państwa narodowego<sup>209</sup>. Naród (Volk) posiadał swoją misję dziejową, był narodem historycznym. Aby mieć swoją historię, musiał istnieć pod postacią państwa (*Staat*), musiał dążyć do bytu państwowego (*Nation*). „Substancjonalnym celem w istnieniu *narodu* jest to, aby stać się państwem i utrzymać się jako państwo.<sup>210</sup>” Państwo z kolei przedstawiało samowiedną substancję etyczną - zespolenie zasad rodziny i społeczeństwa obywatelskiego. W *Zasadach filozofii prawa* zostało ono nawet określone mianem „pochodu Boga w świecie”<sup>211</sup>. Podobnie jak Arystoteles, Hegel uważał państwo za największe osiągnięcie człowieka, widział w nim zabezpieczenie przed samowolą jednostek i despotyzmem. Zdaniem niektórych uczniów szkoły heglowskiej - w tym także berlińskiej krytyki i Stirnera - absolutyzacja idei państwa szła u Hegla w parze z niechęcią do jakichkolwiek przejawów demokracji<sup>212</sup>. W państwie Heglowskim bowiem należy szukać

---

<sup>209</sup>        Obraz państwa, prawa, demokracji i moralności w filozofii Hegla upowszechniany przez niektórych jego uczniów w epoce heglowskiej (mianowicie przez Ludwika Buhla i Stirnera) w świetle współczesnych badań hegloznawczych nie jest już aktualny. Na temat współczesnych interpretacji państwa i prawa zob. Karol Bal, *Rozum i historia*, Wrocław 1973, a także tegoż autora *Das Recht auf Moral* w: *Hegel-Jahrbuch 1993/1994*, Berlin 1995, ss. 46-52; ponadto na temat nowszych interpretacji Heglowskiego państwa, prawa i demokracji zob. np. Ryszard Panasiuk, *Bürgerliche Gesellschaft und politische Rechte des Individuums in Hegels Modell des Staates* (ss. 212-217), Hassan Givsan, *Der Staat. Rückfall in den Naturzustand?* (ss. 53-64), Michael Löbig, *Zur Genesis des Staates: das abstrakte Recht* (ss. 83-88), Reinhold Oberlercher, *Der Staat als Rechtsbegriff* (ss. 98-101), Barbara Markiewicz, *Nation gegen Rechtsstaat* (ss. 274-279) oraz Howard P. Kainz, *Hegel, Democracy, and the 'Kingdom of God'* (ss. 260-267) w: *Hegel-Jahrbuch 1993/1994*, Berlin 1995.

<sup>210</sup>        G. W. F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, wyd. cyt. s. 544.

<sup>211</sup>        G. W. F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, wyd. cyt., s. 413.

<sup>212</sup>        A nie trudno znaleźć u Hegla odpowiednie passusy, w których jego stosunek do demokracji pozostaje dość ambiwalentny. Np. na s. *Zasad filozofii prawa*, wyd. cyt., 306 por. uwagę poświęconą wyborom parlamentarnym. Niemniej jednak trzeba przypomnieć, iż twórca koncepcji społeczeństwa obywatelskiego nigdy nie negował idei demokracji, a wprost przeciwnie - Heglowska koncepcja państwa niezaprzeczalnie stanowi pierwszą realistyczną koncepcję nowoczesnego państwa demokratycznego. Tymczasem faktem jest, iż Hegel uważał za niemożliwe wskrzeszenie typu demokracji rozpowszechnionego w starożytnej Grecji. Stosunek Hegla do demokracji jednak najlepiej ilustruje Karol Bal w *Rozum i historia*, wyd. cyt., s. 169-170: „Demokracja jako zasada ustrojowa mikrośrodków jest nieprzydatna dla współczesnych państw, już chociażby z uwagi na «techniczny» aspekt demokratycznej procedury rządzenia: wszyscy na raz rządzić nie mogą.

jedynie wyrazu rozumności, gdyż jest ono światem stworzonym przez ducha. Państwo jest duchem narodu, manifestuje się jako pierwiastek boski na ziemi i jako takie należy je czcić.

Ważne jest przy tym także stwierdzenie Hegla, iż państwo stanowi realizację wolności, dzieje świadomości wolności zaś to w rzeczy samej nic innego jak tylko dzieje państwa. Mowa rzecz jasna o tzw. „wolności konkretnej”, leżącej w interesie ogółu, nie zaś wolności jednostki, która sama w sobie pozostaje w sferze szczegółowości, będąc wolnością abstrakcyjną. Heglowskie państwo było **celem samo w sobie i dla siebie**, a więc wszystko, co szczegółowe musiało zejść na plan dalszy. Zresztą zasady obiektywności, prawdy i etyczności jednostka może poznać wyłącznie dzięki państwu. „Rozumnym powołaniem człowieka jest to, by żył w państwie; jeśli zaś nie ma jeszcze państwa, to istnieje co najmniej postulat rozumu, by państwo zostało założone. Państwo musi dać zezwolenie na to, by doń wstąpić czy je opuścić; nie jest to zależne od arbitralnej woli jednostki, toteż państwo nie opiera się wobec tego na umowie, która zakłada arbitralną wolę”<sup>213</sup>. Hegel odrzucał tym samym Hobbesowską hipotezę o kontrakcie społecznym, skąd też powstawało wrażenie, iż w jego koncepcji państwa rola jednostki i jej praw zredukowana została do minimum. Sam Hegel mimowolnie wrażenie to potęgował. Anglię np., której ustroj w berlińskich kręgach liberalnych utożsamiano z ojczyzną wolności osobistej i uważano za wzór do naśladownictwa, w której jednostki posiadały prawa wyborcze, a osoby prywatne miały przeważający udział w sprawach państwa, przedstawiał jako przykład najbardziej zacofanego z europejskich państw kulturalnych<sup>214</sup>. W jednostkowości i wszelkiego typu szczegółowości dostrzegał czynnik rozbijający spójność i istotę państwa, dlatego za cel państwa określał podciąganie tego, co jednostkowe, pod to, co ogólne. Konsekwencją takiego poglądu było - jak mniemano - zanegowanie pojęć wolności i równości w znaczeniu obiegowym, co przyczyniło się do powstawania interpretacji zafałszowujących treść i istotę Heglowskich teorii.

Źródeł teorii Hegla, często niesłusznie odczytywanej jako ukłon w stronę monarchii i państwa pruskiego, można dopatrywać się w społecznej i politycznej sytuacji rozdrobnionej na samodzielne państewka Rzeszy. Dość powiedzieć, że konstruowanie koncepcji państwa u Hegla zbiegło się w czasie z ważnymi wydarzeniami historycznymi: z końcem ery Rzymskiego Cesarstwa Narodu Niemieckiego (1806) oraz z próbami uzdrowienia organizmu państwowego podejmowanymi przez pruskiego reformatora Karla von Steina (1806)<sup>215</sup>. Warto przy tym dodać, iż potrzeba jednego, silnego, wielkiego państwa niemieckiego stanowiła także wyraz tęsknot burżuazji niemieckiej, prowadzącej walkę z niemieckimi feudalami, dążącymi do zachowania autonomii swoich księstw. Heglowską koncepcję państwa postrzegano jako romantyczną tęsknotę za jednolitym, autorytarnym państwem niemieckim. Dopatrywano się w nim realizacji boskiej idei na ziemi, a wszystko inne uważano za instrumenty, za pomocą których ideę tę należało urzeczywistniać.

---

<sup>213</sup>        *Zasady filozofii prawa*, wyd. cyt., s. 365.

<sup>214</sup>        *Encyklopedia nauk filozoficznych*, wyd. cyt., s. 537. Demokrację angielską

i jej system parlamentarny uważał Hegel za zwykłą farsę, w której panuje przekupstwo i zepsucie. Por. G.W.F. Hegel, „O angielskim projekcie reformy wyborczej” w: *Ustrój Niemiec i inne pisma polityczne*, Warszawa 1994.

<sup>215</sup>        Po pierwszej fazie wojen napoleońskich Prusy zredukowane zostały do czterech prowincji: Brandenburgii, Pomorza, Prus i Śląska. Życie gospodarcze i państwowe sparaliżowały nałożone przez Napoleona kontrybucja oraz blokada kontynentalna. W 1805 r. za sprawą Steina wprowadzony został edykt znoszący cła wewnątrzpaństwowe, co umożliwiało swobodniejszy handel z pozostałymi państewkami niemieckimi. W 1806 Stein wprowadził edykt o reformie, zakładający zniesienie poddaństwa, wolny handel, wolny wybór zawodu. Proponowany program uzdrowienia narodowego był próbą przezwyciężenia obojętności niemal wszystkich klas społeczeństwa wobec okupacji francuskiej. Stein odwoływał się w nim do niemieckiej tradycji narodowej, a jego celem ostatecznym miało być emocjonalne oraz moralne związanie się wszystkich członków społeczności niemieckiej z ojczyzną oraz wskrzeszenie „wielkich, potężnych Niemiec”.

Krytykę państwa w koncepcji Stirnera słusznie odczytano jako reakcję na - zgodnie z ówczesnymi poglądami - „instrumentalne” traktowanie jednostki w systemie Heglowskim<sup>216</sup>. Tak jak Kościół zastąpił Boga na ziemi, tak państwo zastąpiło Kościół, by stać się „jedynym bogiem na wysokości”<sup>217</sup>. „Państwo jest władcą mego ducha, władcą, który wymaga wiary i ustanawia dla Mnie przykazania - artykuły wiary praworządności, wywiera moralny wpływ, rządzi mym duchem i przepędza moje własne Ja, by w jego miejsce, jako «me prawdziwe Ja» umieścić siebie”<sup>218</sup>. Ale ma ono także coś z diabła, który żąda, by zaprzysiąc mu duszę<sup>219</sup>. Zasadnicza teza Stirnera zakłada, iż podstawę istnienia państwa stanowi władcza wola, która jest wolą pana - a zarazem jedynym prawem. Państwo dysponuje wolą jednostki, podporządkowuje ją sobie i zarządza nią. Pilnuje przy tym, aby jednostka nie miała własnej woli lub przynajmniej jej nie okazywała. Każda próba przełamania woli państwa kończy się ostracyzowaniem, uwięzieniem lub eliminacją jednostki. „Moja *własna wola* jest zgubna dla państwa, więc jest przez nie napiętnowana jako «samowola». Własna wola i państwo to śmiertelnie wrogie siły, pomiędzy którymi nie jest możliwy żaden «wieczny pokój»<sup>220</sup>. Istotę państwa zawsze określa Chrystusowa zasada „Kto nie jest ze Mną, jest przeciw Mnie” (Łuk. 11, 23).

W innym kontekście Stirner przedstawia państwo (*Staat*) jako derywat **zasady stałości** - *status, stan*, a więc coś, co nie podlega zmianie. Państwo było, jest i będzie, zawsze jest czymś **zastanym** - istnieje bez udziału jednostki, która się w nim rodzi, wychowuje i kształci, by mu *służyć*<sup>221</sup>. Tu wpaja się jej poszanowanie prawa, zabrania naruszać własność (każda własność - nawet najbardziej prywatna - jest

---

<sup>216</sup> Por. Jerzy Trębicki, „Max Stirner, czyli fiasko modelu wolności absolutnej” w: *Antynomie wolności*, Warszawa 1966, s. 318. oraz artykuł Zbigniewa Kuderowicza, „Teologia jako tajemnica filozofii spekulatywnej: filozofia heglowska jako myślenie wyalienowane”.

<sup>217</sup> Zob. *Jedyny*, wyd. cyt., ss. 283-284: „Odmawia jednostce wszelkiego prawa do podejmowania decyzji, przyznając wyłączne prawo własnym uchwałom, prawu państwa, tak że ten, kto postępuje wbrew nakazom państwa, jest traktowany tak, jakby postępował wbrew przykazaniom bożym - pogląd podzielany jednocześnie przez Kościół. Bóg jest tutaj świętością samą w sobie, a nakazy zarówno Kościoła, jak i państwa są nakazami owej świętości, które Bóg przekazał światu przez swych pomazańców i władców z bożej łaski. Tak jak Kościół miał swe *śmiertelne grzechy*, tak i państwo ma *zbrodnię zasługującą na śmierć*; Kościół - swych *kacerzy*, państwo - *zdrajców stanu*; Kościół - *kary kościelne*, państwo - *kary za zbrodnię*; Kościół - *procesy inkwizycyjne*; państwo - *fiskalne*; słowem: tam - grzechy, tu - przestępstwa; tam - grzesznicy, tu - przestępcy; tam - Inkwizycja i tu - *Inquisition* [śledztwo]. Czyż świętości państwa nie spotka ten sam los, co świętość Kościoła? Czyż ocaleje strach przed prawem, głęboki szacunek wobec majestatu, pokora jego «poddanych»? Czy nie zostanie zeszpecone jego «święte oblicze»?”

<sup>218</sup> Tamże, s. 371.

<sup>219</sup> Tamże.

<sup>220</sup> Tamże, s. 229.

<sup>221</sup> Tu, jak i w wielu innych miejscach, Stirner wykorzystuje grę słowną.

Obywatele państwa wychowywani są na urzędników państwowych (*Staatsdiener*), dosł.

własnością państwa, które zawsze może mi ją odebrać powołując się na „prawny tytuł”, itp.), zaszczepia jakąś religię, poucza jednostkę, jak być „grzecznym” (*unsträflich*), „użytecznym narzędziem”, „użytecznym członkiem społeczeństwa”<sup>222</sup>. Do realizacji tego celu powołane zostały niemalże wszystkie instytucje życia społecznego, traktowane tu jako środki *przymusu*. Sądy *przymuszają* do praworządności, szkoły wyrabiają zgodną z polityką państwa postawę społeczno-moralną, Kościoły - inne środki *przymusu* - pilnują, aby każdy wyznawał jakąś religię. Celem wszystkich tych instytucji jest zapewnienie *religijnego* sposobu życia jako jedyne obowiązującego (w konkretnym przypadku - chrześcijańskiego sposobu życia).

Stwierdzenie, iż państwo wiąże się z **zasadą stałości**, odnosi się nie tylko do zastanego państwa, lecz do każdego. Każde bowiem jest despotyczne, „czy będzie tam jeden despota, czy też wielu, albo i wszyscy będą panami - jak ma to miejsce w republice: jeden jest dla drugiego despotą”<sup>223</sup>. Każdorazowo wprowadzona ustawa, uchwalona większością głosów i stanowiąca wyraz woli zgromadzenia narodowego, staje się dla jednostki prawem, któremu winna jest ona posłuszeństwo. Lecz większość to nie jednostkowe Ja, a zatem rację znowu mają „silniejsi”; są w większości i *ustalają* prawa (*Rechte*), zawsze wynajdując uzasadnienie (*rechtfertigen*) dla swych racji (*Rechte*). Stirner nie kończy jednak na tym swego wyводу, ponieważ - paradoksalnie - nawet gdyby wszystkie jednostki w narodzie zgodnie wyrażały jednakową wolę, przez co spełniałyby się wola całego narodu, to i tak nie przestałyby być ona wolą despotyczną. Wówczas bowiem jednostka nie miałaby prawa zmienić swego zdania, a więc związana byłaby „wczorajszą wolą”, **zasada stałości** zaś obowiązywałaby nadal. A zatem jak widać na powyższym przykładzie Stirnerowi nie chodzi już o opozycję Ja - Państwo, lecz Ja wczorajszy - Ja dzisiejszy, a w tym konkretnym przypadku o prawo do zmiany zdania bez uzasadnienia oraz do odrzucenia wszelkiej konsekwencji w myśleniu i działaniu. W przeciwnym bowiem razie, „Moja wola byłaby wówczas *skostniała*. O przeklęta *stałości*! Moja twór, pewien wyraz mej woli, stały się moim panem. A Ja zniewolony, Ja, Stwórca, zostałbym powstrzymany w mym biegu, w zatracaniu samego Siebie. Jako że wczoraj byłem głupcem, musiałbym nim pozostać do końca moich dni. Żyjąc w państwie bowiem pozostaję w najlepszym (mógłbym równie dobrze rzec - w najgorszym) razie niewolnikiem samego Siebie. Albowiem wczoraj Mi się chciało, a dzisiaj Mi się nie chce, wczoraj ochoczy, dziś niechętny”<sup>224</sup>.

Współczesne państwo rodzi się w teorii Stirnera jako próba uwolnienia się od władcy absolutnego i jego *tel est notre plaisir*<sup>225</sup>. Powstaje ono wraz z Rewolucją Francuską<sup>226</sup>, kiedy to zniesiony zostaje podział na stany, a stan mieszczański jawi się jako stan *jedyny*, jedyny pan<sup>227</sup>(*Herr*), jedyny *status* - Państwo. W państwie współczesnym wszyscy otrzymują jednaki tytuł honorowy *obywatela*, *citoyen*. W taki oto sposób następuje *zglajchszaltowanie* obywateli, jako tacy odtąd stają się wobec państwa równi - tzn. równi zeru. Stąd też idea państwa jako pana **lennego**, gdyż zależność pomiędzy państwem a obywatelem sprowadza się do zależności pomiędzy panem a lennikiem. Wszystko, co należy do państwa (a należy do niego wszystko, gdyż nawet dzieci są jego własnością, skoro nie toleruje dzieciobójstwa), stanowi wyłącznie **lenno** jednostki, ta zaś nic nie posiada bez jego zezwolenia, co widać wyraźnie na przykładzie praw gruntowych. Własnością prywatną jednostki może być wyłącznie to, co państwo odbierze jednej jednostce, uprywatni i przekaze w **lenno** innej. Stirner zauważa także, iż państwo promuje konkurencję, lecz jest ona wyraźnym przejawem obojętności państwa wobec jednostki. Państwo nic nie obchodzi, wyłącznie rozdaje patenty, koncesje, zezwala, dopuszcza, lecz nie przestaje być *jedynym* właścicielem (np. fabrykant posiada fabrykę wyłącznie w

222 Tamże, wyd. cyt., s. 264.

223 Tamże, wyd. cyt., s. 230.

224 Tamże.

225 *Tel est notre bon plaisir* (bo taki mamy właśnie kaprys), słowa przypisywane Karolowi VIII, królowi Francji, który w rozporządzeniu z 12 marca 1497 r. tak ponoć uzasadniał konieczność podjętej przez siebie decyzji.

226 Analizę historiograficzną genezy państwa liberalnego Stirner przeprowadza w: „Liberalizmie politycznym” na ss. 115-137.

227 Warto zwrócić uwagę, że w tym znaczeniu funkcjonuje słowo „państwo” w języku polskim, w oparciu o źródłosłów „pan”, wyraz zapożyczony z kolei od Awarów i po dziś dzień używany w niektórych językach azjatyckich na oznaczenie „władcy”, „kogoś silnego”.

postaci **lenna**, państwo zawsze może go jej pozbawić, gdyż zawsze znajdzie na to właściwy „tytuł prawny” itd.). „Jest Mi wszystko jedno, kto otrzymuje wojskowy rozkaz, mówi suwerenne Państwo, jeśli tylko lennik pojmuje rzecz właściwie.”<sup>228</sup> Na tym - zdaniem Stirnera - polega właśnie osławiona „równość praw politycznych”. Każdy, kto tylko spełnia określone przez państwo warunki, może uzyskać każde prawo, które państwo ma do rozdania.

Zasada lenna odnosi się wszelkich przejawów własności i wolności, np. wolności myślenia. Jednostka może upowszechniać wszelkie treści, o ile zgodne są z polityką państwa, a może to czynić, jak długo „*moje* myśli są *jego* myślami. Jeśli natomiast nachodzą Mnie takie, których nie aprobuje, tzn., które nie mogą być *jego* myślami, wówczas zabrania Mi z nich korzystać, *wymieniać* je i *puszczać w obieg*. *Moje* myśli są wolne dopiero wtedy, kiedy państwo *laskawie* Mi na nie zezwoli, tzn., kiedy będą myślami państwa<sup>229</sup>”. I tylko prawomyślnych wyposaża państwo w świadectwo prawości i policyjny paszport, nieprawomyślnych zaś ściga za pomocą wszelkich dostępnych mu metod, zatyka im usta przy pomocy cenzury, stosuje nadzór policyjny, rekrutuje ich własność, itp. Obywatel państwa jednostka może być - zdaniem Stirnera - tylko jako lojalny lennik.

Równość obywateli wobec państwa natomiast kończy się z chwilą, gdy w grę wchodzi zasada posłuszeństwa. Państwo nagradza przede wszystkim obywateli lojalnych, najlepszym zaś jest takie, które ma najlojalniejszych obywateli. Te jednostki, które widzą w państwie swoje Ja, mają udział w *jego* bogactwie. Jednakże nie przestaje ono być *jego* własnością, a każdy może ją użytkować wyłącznie dopóty, dopóki nosi w sobie Ja państwa, a więc jak długo pozostaje „lojalnym członkiem społeczeństwa”.

W przedstawionej przez Stirnera krytyce państwa i relacji pomiędzy państwem i obywatelem-wasalem nie podobna nie dostrzec odniesień do Hegłowskiego modelu pana i niewolnika, przy założeniu, iż mamy tu do czynienia z pewnym uproszczeniem konstrukcji<sup>230</sup>. Państwo jest bytem samoistnym, w porównaniu z którym jednostka przedstawia byt niesamoistny. Jednostka-wasal umożliwia państwu bezpośredni stosunek do rzeczy, który polega na konsumpcji, a więc na zanegowaniu rzeczy. Państwo zatem istnieje pomiędzy rzeczą a jednostką, która przetwarza rzecz na rzecz państwa. Tylko państwu przysługuje byt dla siebie, wobec którego jednostka zostaje całkowicie urzeczowiona i dla której istotą jest odtąd państwo. Zależność jednostki od państwa potęguje nadto strach przed śmiercią, wskutek czego poddaje się ona sile państwa (samowiedzy zwycięskiej). Służąc państwu, jednostka traci przywiązanie do naturalnego istnienia (stąd patriotyzm jako swoista odmiana gotowości do popełnienia samobójstwa). Tym samym, w rezultacie niemożności podjęcia ryzyka i w wyniku strachu przed śmiercią, jednostka staje się wasalem, a zatem ten stan „niewolniczy” bierze się z własnej woli jednostki, która akceptuje rolę „niewolnika”<sup>231</sup>. Zresztą Stirner nawiązuje do Hegłowskiego modelu w sposób bardziej bezpośredni: „Ten, kto - aby istnieć - musi liczyć na brak woli innych, jest ich dziełem; tak jak pan jest dziełem sługi: gdyby zniknęła służalczość, przestałaby istnieć władza<sup>232</sup>.” Jednak ponieważ strach przed śmiercią nie przeniknął niewolnika całkowicie, to istnieje w nim jeszcze upór i skłonność do buntu. I właśnie bunt stanowić ma w teorii Stirnera narzędzie walki jednostki z państwem.

Poza krytyką państwa w ujęciu Hegłowskim, Stirner podjął także polemikę z wizją państwa przyszłości, kreowaną przez krytykę berlińską i reprezentantów lewicy młodoheglowskiej. Młodoheglistów, od których na ogół się odcinał, określał Stirner mianem ateistów przechrzczonych na religię Człowieka - na „wierzących w państwo”, „wyznawców państwa”. W pierwszym rządzie przeciwstawił się propagowanej przez Nauwercka koncepcji aktywnego uczestnictwa jednostki w życiu państwa. Karl Nauwerck, jeden z

---

<sup>228</sup> Jedyny, wyd. cyt., s. 121

<sup>229</sup> Tamże, s. 304.

<sup>230</sup> O związku pomiędzy modelem panowania i niewoli a genezą państwa zob.

*Encyklopedia nauk filozoficznych*, wyd. cyt. s. 449.

<sup>231</sup> Tamże, s. 300: „Ja, Jedyny, nie mam nic i tylko rozporządza się Mna, jestem wasalem i jako taki - niewolnikiem.”

<sup>232</sup> Tamże, s. 229. Konsekwencją tego sposobu myślenia jest stwierdzenie na s.

379: „Po co rzewnie dopominać się współczucia jako ofiara kradzieży, skoro jest się przecież tylko głupim, tchórzliwym dawcą prezentów? Po cóż z kolei obwiniać innych, jakoby Nas ograbili, skoro sami wszak ponosimy winę, pozostawiwszy innym ich mienie? To biedni są winni temu, że istnieją bogaci.”

najbardziej radykalnych publicystów okresu przedmarcowego, bojownik walki o wolną prasę i nową konstytucję, wykładał arabski i historię filozofii na Uniwersytecie Berlińskim. Cieszył się tam ogromnym powodzeniem wśród młodzieży oraz niesławą u władz uczelnianych, które - pomimo sprzeciwu większości fakultetu filozoficznego - usunęły go w styczniu 1844 r. na polecenie samego króla<sup>233</sup>. W swej głośniejszej pracy *Über die Teilnahme am Staate*, która ukazała się w Lipsku 1844 r. przedstawił koncepcję społeczeństwa obywatelskiego. Głosił w niej tezę o konieczności („świętym obowiązku”) czynnego udziału jednostki w życiu państwa, „zhumanizowaniu” form życia społecznego, konieczności zmiany ustroju państwowego oraz rozprawy z religią. Przyjmując charakterystyczną dla siebie postawę wybitnie antyhumanistyczną, Stirner zakwestionował ideologię tego berlińskiego liberała, powołując się na siłę motywów egoistycznych. Egoistę czynny udział w życiu państwa zainteresuje wówczas, gdy zdecyduje o tym jego interes osobisty („gdy wchodzi ono w kontakt z jego Swojością”). Tezę, iż państwo stanowi najniezbędniejszy środek do pełnego rozwoju ludzkości, Stirner obala poprzez obwieszczenie końca ludzkości i triumfu jednostki, dla której rozwoju państwo stanowi jedynie przeszkodę. „«Święty obowiązek» przenigdy nie zmusi ludzi do tego, aby rozmyślali na los państwa, tak jak nie uczyni z nich adeptów nauki czy artystów, itd. Tylko egoizm może ich do tego pobudzić; i tak też się stanie, gdy sytuacja w państwie się pogorszy. Gdybyście wykazali ludziom, iż ich egoizm wymaga, by zajmowali się losem państwa, to nie musielibyście długo na nich czekać. Natomiast, jeśli będziecie apelować do ich patriotyzmu, itd., to długo przyjdzie Wam nakłaniać ich głuche serca do tego «miłosiernego uczynku»<sup>234</sup>.” Nauwercka, podobnie jak innych liberałów z kręgu lewicy heglowskiej określa Stirner mianem „opętanych przez państwo”, którzy panaceum na jego bolączki widzą jeszcze w reformach społecznych<sup>235</sup>.

W podobnym tonie prowadzi Stirner dyskusję polemiczną z krytyczną krytyką i Edgarem Bauerem oraz jego teorią „wolnego państwa”<sup>236</sup>, którą ten przeciwstawia monarchii absolutnej. W polemice z Bauerem i jego konstrukcją państwa ludowego (republiki), zawartą w *Liberalen Bestrebungen in Deutschland* (1843), Stirner przeprowadza w istocie rzeczy krytykę państwa demokratycznego. Naród bowiem, który wybiera spośród siebie swoich przedstawicieli i przekazuje im władzę, uznaje tym samym ich wyższość i kompetencje. Wybrani nabierają poczucia własnej wyższości i niezbędności, co nieuchronnie prowadzi do ich wyalienowania się od narodu, a nawet przeciwstawienia mu. Naród tym samym traci kontrolę nad swymi reprezentantami, ci zaś konstytuują władzę od nich niezależną i stają się siłą obcą, niekiedy nawet wrogią wobec narodu. Bo przecież - pisze Stirner - „To, co «wywodzi się», «jest uzasadnione» i «ma swe źródło» [w narodzie], staje się przecież czymś «niezależnym», i jak dziecko wyjęte z ciała matki od razu staje w opozycji. Władze, gdyby nie były czymś niezależnym i oponującym, byłyby w gruncie rzeczy niczym<sup>237</sup>.”

Tezę E. Bauera, iż w państwie narodowym rządzić będą nie konstytucyjny książę, lecz „przekonania

---

<sup>233</sup> Niemiecki historyk Heinrich Treitschke w *Deutsche Geschichte in 19. Jahrhundert* (5. Teil, Leipzig 1920, s. 233) cytuje list Fryderyka Wilhelma IV do Ferdynanda Beyera, w którym czytamy: „Rozwiążcie mi zagadkę: jak to jest możliwe, że wszem i wobec znany patentowany rewolucjonista, wykłada jako Privatdozent na Uniwersytecie, i jak to jest, że daje się mu do dyspozycji największą salę wykładową, tj. katedrę Schellinga i Savigny’ego.”

<sup>234</sup> *Jedyny*, wyd. cyt., s. 277.

<sup>235</sup> Kończąc dyskusję z teorią Nauwercka Stirner pisze: „Czy obecnie można jeszcze reformować państwo i doskonalić naród? Równie mało jak szlachtę, duchowieństwo, Kościół, itd.; można je tylko znieść, unicestwić, usunąć, ale nie reformować. Czyż mogę bowiem za pomocą reform przemienić bezsens w sens, czy też raczej powinienem go po prostu odrzucić?” (*Jedyny*, wyd. cyt., s. 279.)

<sup>236</sup> Koncepcja „wolnego państwa” w filozofii teoretyków zgromadzonych wokół „Allgemeine Literatur-Zeitung” z czasem ustąpiła miejsca teorii „człowieczego społeczeństwa”, o czym będzie mowa w podrozdziale następnym.

<sup>237</sup> Tamże, s. 269.

narodu”, Stirner obala stwierdzeniem, że jeśli w narodzie mają rządzić jednostką przekonania ogółu, wówczas ogół stanie się „majestatem”, do którego jednostka mieć będzie ponownie stosunek religijny. Opinia publiczna staje się w tej optyce żyzną glebą dla ostracyzmu, który okazuje się jeszcze większą tyranią niż najbardziej restrykcyjny system praw skodyfikowanych.

W dyskusji nad kształtem i zadaniami „wolnego państwa” w koncepcjach krytycznej krytyki nie sposób pominąć problemu „obywatelstwa”, podejmowanego przez Bruno Bauera, przedstawiciela liberalizmu humanistycznego. Jako główny cel wolnego państwa określał Bauer wyeliminowanie religii z życia państwowego i społecznego, oraz przeniesienie jej w sferę prywatną obywateli. Żądanie to dotyczyło wszystkich istniejących w państwie wyznań, w tym też chrześcijaństwa, które uważał za przezwyciężone. W swej antysemickiej broszurze *Die Judenfrage* oraz artykule „Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen, frei zu werden” Bauer zakwestionował prawo Żydów do emancypacji politycznej<sup>238</sup>, jako warunek wstępny określając wyemancypowanie się Żydów od samego żydostwa. W swojej teorii wolnego państwa i społeczeństwa obywatelskiego Bauer postulował powszechny humanizm (rozumiany jako religia Człowieka) oraz odrzucenie wszelkiego rodzaju wyłączności. Wszystkim obywatelom miałyby przysługiwać tytuł „Człowieka”, który w powyższym kontekście przypominałby przywilej, jakim w rewolucyjnej Francji było nadanie tytułu „obywatela”. Przywilej ten - zdaniem Bauera - nie przestawał być przywilejem, nawet gdy rozciągał się na wszystkich. W konsekwencji Bauer kategorycznie odrzucał wszelki (religijny) separatyzm i izolacjonizm w łonie organizmu państwowego.

Pomimo wielu niekonsekwencji i przypisywanych mu niekiedy tendencji indywidualistycznych<sup>239</sup>, Bauer, podobnie jak wielu innych przedstawicieli młodoheglowskich, traktował państwo jako cel, w którym jednostka stanowiłaby tylko środek do realizacji **ludzkości**. Istotą instytucji publicznych miał tu być rozum, przy czym jednostka winna zostać podporządkowana powszechnym prawom rozumu, a wolność indywidualna „rozpłynąć się” w wolności „ogółu”, zakreślanej przez granice rozumnych praw.

Stirner kategorycznie odrzucił ideę państwa wolnego, a wraz z nią koncepcję obywatelstwa. Stanowisko Bauera w kwestii separatyzmu zanegował poprzez przeciwstawienie mu separatyzmu totalnego, a mianowicie atomizacji absolutnej. Wprawdzie - twierdził Stirner - „wolne państwo ogólnoludzkie” zniszczy podziały pomiędzy jednostkami, lecz samą jednostkę znowu uzależni od woli ogółu. Błąd żydów i chrześcijan - jego zdaniem - polega nie na tym, że dążą oni do zachowania swej odrębności w państwie, co prowadzi do religijnych uprzedzeń, lecz na tym, że odrębności tej nie doprowadzają konsekwentnie do

---

<sup>238</sup> Por. „Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen, frei zu werden” w: *Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz*, wyd. cyt., s. 137: „Gdy Żydzi powołują się na wspaniałość swej religijnej etyki, tj. prawa objawionego, aby wykazać, iż są zdolni stać się dobrymi obywatelami, oraz na prawo do udziału we wszystkich sprawach publicznych państwa, to dla krytyka to domaganie się wolności przypomina domaganie się Murzyna, by stać się białym [...] lub przynajmniej żądanie, by pozostać zniewolonym.”

<sup>239</sup> Jednoznaczne określenie charakteru filozofii B. Bauera w tym względzie wydaje się niemożliwe. Ewolucja poglądów w przypadku tego myśliciela miała tak burzliwy przebieg, że koncepcje, jakie stworzył w latach trzydziestych, stanowią całkowite zaprzeczenie teorii rozwijanych na przestrzeni lat czterdziestych. Ostatecznie przejął poglądy Stirnera, którego uznał za „najdzielniejszego i najmężniejszego ze wszystkich bojowników” krytyki. Pod koniec życia Bauer zachwycał się pokrewną ideowo Stirnerowi lekturą dzieł Nietzschego, co ten ostatni uważał za swego rodzaju komplement (zob. list do Hippolita Taine’a z 4 lipca 1887 w: *Nietzsches Briefe*, Leipzig 1911, lub *Ecce homo*, wyd. Mortkowiczowskie, s. 69. Na niekonsekwencje i amorficzność filozofii B. Bauera wskazują Marks i Engels w *Ideologii niemieckiej*, wyd. cyt., ss. 90-114.

końca, że chcą rozpuścić się we wspólnocie. Bauerowski eksperyment polityczny natomiast sprowadza się jedynie do zanegowania egoistycznej natury człowieka i potrzeby odrębności. Jego celem jest wyłącznie usunięcie przeciwieństwa po to, by zrobić miejsce Trzeciemu (państwu). Przeciwieństwo to jednak należy jeszcze bardziej zaostriżyć poprzez uwydatnienie przeciwieństwa absolutnego, jaką jest jedyność i niepowtarzalność jednostki. „Nasza słabość nie tkwi w tym, że różnimy się od innych, ale w tym, iż nie różnimy się w każdym calu, tzn., nie jesteśmy do końca *oddzieleni* od innych, lecz poszukujemy «wspólnoty», «więzi» i w nich widzimy ideał. Jedna Wiara, Jeden Bóg, Jedna Idea, powszechna Jednomyślność! Gdyby wszyscy byli jednomyślni, to nikt nie musiałby przyznawać racji drugiemu<sup>240</sup>.”

W podobny sposób ustosunkował się Stirner do rozważań na temat kształtu i roli państwa przyszłości w teoriach stowarzyszonego z lewicą młodoheglowską Mosesa Hessa oraz przedstawicielki romantycznego nurtu literatury politycznej, Bettiny Brentano<sup>241</sup>. Za bezsensowne uznał podejmowane przez nich próby uzdrowienia, uświęcenia<sup>242</sup> i naprawy państwa. Państwo w jego optyce jest bowiem zgoła niereformowalne.

Charakteryzując podjętą przez Stirnera krytykę państwa, należy mieć na względzie, że - pomimo wielu niekonsekwencji - jest to z reguły *krytyka państwa jako takiego*. Państwo stanowi tu zastany i istniejący stan rzeczy - *das Bestehende* - w którym jednostka liczy się tylko jako poddany („Landeskind”), obywatel („citoyen”), i służy wyłącznie jako środek do celu. Dla państwa przedstawia ona zawsze kwestię przypadku, jej zadanie sprowadza się do roli akcydensu. Państwo nie dopuszcza do realizacji jej wartości i istnieje ono tylko dzięki bezwartościowości pojedynczego Ja. Państwo sprawuje władzę (*Gewalt*), ta zaś polega na stosowaniu siły (*Gewalttätigkeit*). W konfrontacji z państwem, występującym jako „silniejszy”, który zdołał się ukonstytuować jako świętość, jednostka może osiągnąć swoją wartość wyłącznie na drodze przestępstwa. „Każde Ja jest już od urodzenia przestępcą przeciwko narodowi, przeciwko państwu. Dlatego też państwo dozoruje wszystkich, w każdym widzi egoistę, a przed egoistą czuje strach. Każdego podejrzewa o najgorsze i pilnuje - za pomocą policyjnego dozoru - by «państwu nie wyrządzono żadnej szkody», *ne quid respublica detrimenti capiat*”<sup>243</sup>. Państwo zwalcza społeczne instynkty jednostki, toteż nie może ona nic uczynić, nie łamiąc na każdym kroku państwowego prawa. „Któż nie oszukiwał policji i prawa; któż nagle nie przybierał miny szczerej lojalności na widok żandarma, chcąc zataić popełnione wykroczenie? Kto tak nie robił, ten właśnie pozwalał zadać sobie gwałt: był *słabeuszem* z wyrzutami sumienia.”<sup>244</sup> Toteż pomiędzy państwem a jednostką nie jest możliwy żaden kompromis, gdyż to pierwsze jest zawsze niewolą drugiego. Zdaniem Stirnera dopiero wraz ze zniesieniem państwa przestaje istnieć niewolnictwo. „Dlatego Ja, który jestem rzeczywistym Ja, muszę zedrzeć tę lwia skórę z pysznącego się kłapoucha”<sup>245</sup>.

Krytyka państwa jako pewnej hipostazy, przybierającej postać bytu realnego w ludzkiej

---

<sup>240</sup> *Jedyny*, wyd. cyt., s. 245.

<sup>241</sup> Arnim Bettina (Anna Elisabeth) (1785-1859), żona Achima von Arnima i siostra Clemensa Brentano, niemieckich poetów romantycznych. Autorka *Dies Buch gehört dem König* (1843), dzieła stanowiącego apel do Fryderyka Wilhelma IV o przeprowadzenie reform społecznych. Na krytykę swej pracy odpowiedziała Stirnerowi w eseju „Die Auflösung des Einzigen durch den Menschen”, opublikowanym w *Epigonen*, Berlin 1847, t.2.

<sup>242</sup> Moses Hess pisał w *Triarchii europejskiej* (*Pisma filozoficzne*, wyd. cyt. s. 80): „My zaś, którzy dążymy do tego, aby uświęcić państwo[*podkreśl. A.G.*], udoskonalić instytucje, przepędzić nędzę, pogodzić w życiu wszelkie przeciwieństwa i wszystko, co dzieli, mamy jako prawdziwi pojednawcy doprawdy większe prawo podkreślać nasze chrześcijaństwo niż zwolennicy zastygłego w martwych formach Kościoła...”

<sup>243</sup> *Jedyny*, wyd. cyt. s. 235.

<sup>244</sup> Tamże, s. 193.

<sup>245</sup> Tamże, s. 264.



świadości ma jednak uzasadnione podstawy. Stirner zauważa bowiem, iż w stosunkach pomiędzy państwem a jednostką zachodzi relacja uzależnienia, której w żaden sposób nie można wyeliminować. Uwaga ta implikuje mianowicie to, iż ktoś kto chciałby się wyzwolić od ingerencji państwowej, w żadnym razie nie może tego uczynić, gdyż uciekając z jednego państwa zawsze trafia na łono innego, w którym obowiązuje jeśli nie ten sam, to przynajmniej podobny stopień zależności. Owa niemożność uwolnienia się od mocy państwa uwydatnia przeto negatywność samej istoty państwa, które - nawet jeśli założyć, iż stanowi rezultat kontraktu społecznego, jak utrzymują Hobbes czy Rousseau<sup>246</sup> - to powstało przecież w wyniku wyboru mniejszego zła. Nie podlega też dyskusji kwestia, iż kontraktu społecznego w jakiegokolwiek postaci jednostka nie jest w stanie rozwiązać w sposób legalny, co najwyżej może zrzec się obywatelstwa<sup>247</sup>. Co więcej, paradoksalnie, nawet w dobie państw współczesnych jednostka nie zawiera takiego kontraktu, gdyż trudno nazwać zawarciem umowy przyjęcie paszportu lub dowodu osobistego. Innymi słowy, pomiędzy jednostką a państwem nie istnieje żadne porozumienie obustronne, które regulowałoby stosunki - poza umowami społecznymi. Wszelkiego rodzaju porozumienia zawierane są bowiem jedynie pomiędzy reprezentantami społeczeństwa w zgromadzeniach narodowych. Porozumienie *tacito consensu* pomiędzy jednostką a państwem może być co najwyżej domniemane, tzn. można przyjąć tautologiczne założenie, iż skoro jednostka godzi się być obywatelem państwa, wówczas - jeżeli nie ma przeszkód natury prawnej (przypadek obcokrajowców lub bezpaństwowców) - jest obywatelem państwa z racji urodzenia. W tym kontekście, by użyć obrazowej przenośni, życie jednostek w państwie przypomina egzystencję zwierząt w zoo, które tym sposobem chroni się przed prawem dżungli. Swoją drogą, Stirner zdaje się sugerować, iż właśnie „prawo dżungli” jest stanem rzeczy, który należałoby przywrócić<sup>248</sup>. Nie jest ono jednak tożsame z anarchią, o którą pomawiają go jego krytycy<sup>249</sup>. W ogóle nie sposób bronić tezy, że dla Stirnera anarchia stanowi ideał, gdyż sam wyraz „anarchia” pojawia się w jego głównym dziele tylko trzy razy i to zawsze w znaczeniu pejoratywnym, przede wszystkim w odniesieniu do liberalizmu<sup>250</sup>. Drogą dedukcji można by

---

<sup>246</sup> Wydaje się, iż Stirner akceptuje taką genezę państwa, kiedy ogłasza:

„Cofam więc władzę, którą przyznałem innym, nieświadom potęgi mej własnej władzy!” *Jedyny*, wyd. cyt., s. 306.

<sup>247</sup> Nawet jako bezpaństwowiec podlega prawu państwa, w którym przebywa. A zatem gruntów, które zajmuje lub własności, którą posiada może w szczególnych okolicznościach zostać pozbawiona na mocy prawa, np. podczas wojny.

<sup>248</sup> Zwraca na to uwagę wielu komentatorów filozofii Stirnera, m.in. Moses Hess (por. *Pisma filozoficzne*, wyd. cyt. 481, 482): „Chcąc wyrwać się z religijnego świata zwierzęcego - woła Stirner - powróćmy do świata zwierząt w lesie: *retournons á la nature* [...] Ideał Stirnera to społeczeństwo obywatelskie, które pochłania państwo - świat zwierzęcy, który pochłania świat roślinny.”

<sup>249</sup> Należy zważyć, iż w tej optyce prawo dżungli zakłada, iż panuje **silniejszy** - co odpowiada koncepcji Stirnera - w anarchii natomiast, która *implicite* zakłada równość, nikt nie rządzi i nie uzyskuje uznania jako władca (przywódca polityczny, wódz, itp.). Z tego też względu trudno Stirnera zestawiać z takimi teoretykami anarchii jak - z jednej strony - William Godwin, Pierre Joseph Proudhon czy Lew Tołstoj, z drugiej zaś z anarchistycznymi terrorystami jak Enrico Malatesta, Sebastian Faure, Gustaw Landauer, Elisee Recluse, Jean Grave, Rudolf Rocker, „Ravachol” czy też Emil Henry, którzy - wzorem Bakunina, a później Kropotkina - z sposób zorganizowany - oddawali się pasji niszczenia, a która zdaniem Bakunina jest także „pasją twórczą”.

zapewne dojść do wniosku, że punktem końcowym rozważań o naturze państwa w filozofii Stirnera jest swego rodzaju specyficzna anarchia. Ta sama metoda jednakże może równie dobrze nasunąć przypuszczenie, że rezultat owej krytyki państwa stanowi raczej nazistowskie państwo totalitarne<sup>251</sup>. Bardziej prawdopodobną wydaje się wszelako teza, iż Stirner rozwija tu teorię „obumierania państwa”, którego obywatele przestają uczestniczyć w jego życiu społecznym, redukując do minimum znaczenie instytucji państwowych, co w konsekwencji nieuchronnie prowadzi do erozji państwa. Jako przykład tego typu zjawiska Stirner daje Grecję, pozostawioną na pastwę losu przez obywateli-egoistów, którzy przestali utożsamiać własne dobro z dobrem wspólnoty i zerwali więź z ojczyzną. Za wzorową uważa w tym względzie postawę „genialnego intryganta” i egoisty, lekkomyślnego Alkibiadesa, który po tym, jak został oskarżony o udział w profanacji herm, zbiegł nie uznając ateńskiego prawa, a w konsekwencji doprowadził do rozkładu całego greckiego systemu etycznego<sup>252</sup>. Taki sam los spotyka - zdaniem Stirnera - wszystkie państwa, religie, ustroje, „gdy odłączą się od nich jednostki, albowiem jednostka jest nieprzejednanym wrogiem wszelkiego ogółu, wszelkiej więzi, tj. wszelkich krępujących więzów<sup>253</sup>.” Zasadność teorii „obumierania państwa” potwierdzają w pewnym sensie postulowane przez Stirnera środki i metody rozprawiania się z państwem - służy temu mianowicie ideologia buntu oraz koncepcja Zrzeszenia, które omówione zostaną w poniższych podrozdziałach. Odrzucając rewolucję jako metodę przemian społecznych, Stirner postuluje jednocześnie zerwanie z tym, co ogólne, poprzez wyeliminowanie zasady pośrednictwa oraz wprowadzenie indywidualnych relacji interpersonalnych (*Mein Verkehr*). Jeśli będziemy pamiętać, iż charakter tych stosunków określa zasada „wojny wszystkich przeciw wszystkim”, łatwiej przyjdzie nam zrozumieć, dlaczego w koncepcji Stirnera pominięty został zupełnie problem bezpieczeństwa. W tym względzie filozof ewidentnie sprzeniewierzył się swemu nauczycielowi, który w *Zasadach filozofii prawa* pisał: „Jeśli ktoś idzie w nocy bezpiecznie ulicą, to nie wpada mu nawet na myśl, że mogłoby być inaczej; przyzwyczajenie bowiem do bezpieczeństwa stało się naszą drugą naturą i nikt nie zastanawia się właśnie nad tym, że wszystko to jest dopiero wynikiem działania poszczególnych instytucji”<sup>254</sup>. Otóż to, zdaniem Stirnera nasz stosunek do państwa jest wynikiem przyzwyczajenia<sup>255</sup>, dzięki któremu zabezpieczamy się przed wszelką przypadkowością, tworząc sobie wymagany świat, w którym żyje się pewnie i bezpiecznie. W istocie rzeczy jednak państwo nie udziela jednostce *żadnych gwarancji*<sup>256</sup>, o czym ta się przekonuje w chwili utraty wolności, mienia lub życia. Państwo zawsze stoi ponad prawem i w żaden sposób nie może być pociągnięte

---

<sup>251</sup> Zob. H. Helms, *Die Ideologie der anonymen Gesellschaft*, wyd. cyt., s. 463

i nast. oraz L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu*, Warszawa 1989, s. 140.

<sup>252</sup> Stirner rozwija tutaj Hegłowską interpretację upadku Aten. Wedle Hegla główną przyczyną rozkładu państwa greckiego była „zasada Sokratesa”, Kritiasz i Alkibiades zaś jedynie doprowadzili ją do perfekcji: „Alkibiades i Kritiasz byli największymi ulubieńcami Sokratesa: Kritiasz był najbardziej energicznym spośród Trzydziestu Tyranów, a Alkibiades obdarzony był owym geniuszem lekkomyślności, skłaniającym go do igrania z narodem ateńskim. Również to ukazywało Sokratesa w złym świetle. Zasada podmiotowego zrozumienia została u nich zastosowana w praktyce; wedle tej zasady żyli.” G.W.F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, t. 1, wyd. cyt. 626. O Stirnerowskiej interpretacji zasady Sokratesa zob. rozdz. następny.

<sup>253</sup> *Jedyny*, wyd. cyt., s. 254.

<sup>254</sup> *Zasady filozofii prawa*, wyd. cyt., s. 417.

<sup>255</sup> O przyzwyczajeniu jako obliczu moralności zob. rozdz. Prawo i Siła.

<sup>256</sup> W tym duchu właśnie interpretuje cele państwa Hegel (*Zasady filozofii prawa*, wyd. cyt. s. 108-109: „[...] ani państwo nie polega w ogóle na żadnej umowie [...], ani ochrona i zapewnienie życia i własności pojedynczych indywiduów

do odpowiedzialności, przeto nie stwarza żadnych gwarancji harmonii współistnienia i wolności.

## 2. JA I SPOŁECZEŃSTWO

Kwestia „gwarancji społecznych” odgrywała w okresie przedmarcowym niemałą rolę, sporo miejsca zaś poświęcił jej inspirujący twórczość młodszych uczniów Hegla przedstawiciel komunizmu utopijnego, Wilhelm Weitling (1808-1871)<sup>257</sup>. Ten krawiec z zawodu, który dzięki własnemu pędowi do wiedzy stał się jednym z głównym teoretyków komunizmu w Niemczech, pod wpływem teorii Fouriera, Babeufa, Saint-Simona, Consideranta i Cabeta, stworzył nowy kierunek teoretyczno-ideologiczny, koncepcję filozofii jako najogólniejszej teorii wszystkich nauk, jako systemu wiedzy użytecznej. W swoim dziele zatytułowanym *Gwarancje harmonii i wolności* (1842) Weitling rozwinął koncepcję „pierwotnego stanu natury” i przedstawiał go jako wzór właściwej organizacji społecznej, zadaniem której jest doprowadzenie „do harmonii między [...] ogólną równością a nierównymi stopniami zdolności i pożądań poszczególnych jednostek”<sup>258</sup>. Naturalnym i jedynym prawem społeczeństwa komunistycznego, które stanowi przedmiot rozważań filozofa, jest prawo postępu. Komunizm jawi się tutaj jako konieczność nie tylko naturalna, ale i historyczna, jako ukoronowanie dziejów ludzkości. Postęp może zostać osiągnięty pod warunkiem, że przywróci się właściwe proporcje pomiędzy trzema rodzajami żąd: żądzą zysku, żądzą użycia i żądzą wiedzy. Organizacja społeczeństwa więc musi służyć zaspokojeniu owych żądz, a stanie się to możliwe dzięki wykorzystaniu zdolności wiedzy (w systemie zarządzania), zdolności zysku (w systemie produkcji) oraz zdolności użycia (w systemie konsumpcji). Przyjmując założenie, iż przestępczość rodzi się w następstwie niesprawiedliwości społecznej i krzywdzących stosunków społecznych, Weitling stworzył dość oryginalną koncepcję systemu prawnego, zgodnie z którym przestępców należałoby traktować jak ludzi chorych, których trzeba przywracać do zdrowia wedle zasad specjalnej teorii filozoficznego lecznictwa<sup>259</sup>, opracowanej przez samego filozofa. Teoria Weitlinga eliminowała pieniądź jako środek płatniczy wprowadzając jako środek wymiany ilość przepracowanych godzin. Podstawą jego koncepcji miał być totalny egalitaryzm, zadanie komunistycznej wspólnoty zaś polegało na uszczęśliwieniu wszystkich członków społeczeństwa. „Jeżeli naprawdę pragniemy systemu wolności, harmonii i wspólnoty dla wszystkich - słyszycie, *dla wszystkich!!! wszystkich!!!* - to go znajdziemy. Nie idzie o to, czy system ma być taki czy inny; czy ma opierać się na godzinach komercyjnych, czy też nie. To są sprawy uboczne; najważniejsze zaś to chcieć wszystkiego *dla wszystkich*”<sup>260</sup>. Program ten Weitling próbował wcielać w życie - bez większego powodzenia - w rozmaitych komunach na terenie Niemiec i Stanów Zjednoczonych w latach pięćdziesiątych ubiegłego stulecia.

Książka Weitlinga cieszyła się w Niemczech, i nie tylko, sporym powodzeniem. Czytał ją zarówno proletariatus, jak i ludzie światli, wybitni intelektualiści, pisarze i filozofowie, podziwiający bądź to talent, bądź odwagę autora. Niemalże natychmiast po wydaniu niemieckim przetłumaczono ją na francuski i szwedzki, a w późniejszych latach na węgierski i norweski. Wysoko oceniał dzieło Weitlinga Feuerbach, widząc w autorze proroka swojej klasy. Cenił ją także Marks, który nawet podkreślał jej wyższość nad dziełami Proudhona, oraz Heinrich Heine, wyrażający słowa zachwytu dla talentu rewolucyjnego autora. Pełen podziwu dla dzieła Weitlinga był także Moses Hess, który wprawdzie w swej recenzji książki zawarł także uwagi krytyczne, jednakże w dużej mierze przyczynił się do jej popularyzacji. Tymczasem największą reklamę koncepcje Weitlinga zawdzięczały policyjnemu raportowi, sporządzonemu na polecenie ministra Eichhorna przez Johanna Kaspara Bluntschliego<sup>261</sup>, szwajcarskiego profesora prawa, związanego z

---

<sup>257</sup> O wpływie Weitlinga na Mosesa Hessa, Juliusa Froebela, Karola Marksa, Fryderyka Engelsa i innych zob. August Cornu, *Karol Marks i Fryderyk Engels*, Warszawa 1964.

<sup>258</sup> Wilhelm Weitling, *Gwarancje harmonii i wolności*, Warszawa 1964, s. 98.

<sup>259</sup> Tamże, zob. s. 313: „Každy, kto usiłuje obejść przepisy ustalone dla dobra wszystkich i narusza przez to harmonię ogółu, traktowany będzie jako chory.”

<sup>260</sup> Tamże, ss. 285-286

<sup>261</sup> Johann Caspar Bluntschli, *Die Kommunisten in der Schweiz nach den bei Weitling vorgefundenen Papieren. Wörtlicher Abdruck des Kommissionalberichtes an die H. Regierung des Standes Zürich*, Zürich 1843.

konserwatywnym obozem politycznym. Obszerny raport przygotowany w oparciu o drukowane i niedrukowane prace Weitlinga<sup>262</sup> osiągnął skutek odwrotny do zamierzonego i przyczynił się do rozpropagowania idei komunistycznych w sposób jak najbardziej legalny, przysparzając zrzeszeniom komunistycznym nowych członków<sup>263</sup>. Znaczenie omawianego raportu jest w niniejszej rozprawie istotne z tego względu, iż prawdopodobnie stanowi on główne źródło wiedzy Stirnera na temat koncepcji Weitlinga, Babeufa, Cabeta i innych autorów propagujących ideologię komunistyczną<sup>264</sup>.

Krytykę społeczeństwa komunistycznego Stirner przeprowadza w swym głównym dziele w podrozdziale pt. „Liberalizm społeczny”<sup>265</sup>, aczkolwiek liczne odniesienia zarówno do komunizmu, jak i socjalizmu znaleźć można w innych miejscach, przy okazji omawiania innych zagadnień. Warto zwrócić też uwagę na fakt, iż teorie społeczne Weitlinga, (tudzież Hessa, Marksa, Engelsa, i in.) programowo poddawały ostrej krytyce egoizm pod każdą jego postacią, co tłumaczy reakcję Stirnera i ocenę tych zjawisk z punktu widzenia apologety tego kierunku.

Zauważywszy, iż społeczeństwo Weitlingowskie stanowi próbę rozstrzygnięcia kwestii własności i równości w oparciu o nauki Chrystusa, Stirner konkludował, iż komunizm jest prostą kontynuacją chrześcijaństwa, a zatem posiada religijne korzenie. Opisując społeczeństwo komunistyczne przyszłości, Stirner nie podejmuje się rzeczowej oceny problemu, lecz swą krytykę przemycą w sposobie narracji, która transponuje jego negatywne nastawienie. Dla społeczeństwa komunistycznego jedynie prawdziwym dobrem jest uczciwie zapracowana przyjemność. Wszyscy żyją tu jeden dla drugiego, wzajemnie zaspokajając swoje potrzeby. Tylko w komunizmie istnieje prawdziwa równość polegająca na tym, iż Wszyscy są tu proletariuszami (a zatem ludźmi zarabiającymi na swoje utrzymanie). Idealem komunistycznej wspólnoty jest *Arbeitertum* (państwo ludu pracującego), w którym praca stanowi o godności i wartości człowieka,

---

<sup>262</sup> Między innymi także *Ewangelię biednych grzeszników*, której zapowiedź wydawnicza przyczyniła się do wszczęcia dochodzenia. Prospekt zawierał spis następujących rozdziałów: „Jezus naucza: znieść własność. Jezus naucza: znieść pieniądź. Jezus naucza: znieść kary. Zasada nauki Jezusa jest wspólnota pracy i użytkowania wszystkich dóbr. Ofiary, jakie Jezus uważa za konieczne dla propagowania wspólnoty. Jezusa nam brak. Jego stosunek do grzeszników. Jezus wędruje po kraju z grzesznicami, a one idą za nim. Jezus zapiera się rodziny. Jezus głosi wojnę. Jezus nie ma żadnego poszanowania dla własności. Ataki Jezusa przeciwko własności”. Cyt. za A. Cornu, *Karol Marks i Fryderyk Engels*, wyd. cyt. s. 146.

<sup>263</sup> Por. fragment listu pruskiego posła w Paryżu von Arnima do ministra spraw zagranicznych von Bülowa z dn. 28 września 1843, zamieszczony w eseju Marka J. Siemka, *Życie i dzieło Wilhelma Weitlinga*, w: *Gwarancje...*, wyd. cyt. s. 52. Ponadto zob. fragment ironicznego listu dziękczynnego M. Hessa do Bluntschliego, ss. 52-53.

<sup>264</sup> Pogląd ten zdaje się potwierdzać fakt, iż Stirner nieprecyzyjnie cytuje Weitlinga, a na s. 255 *Jedynego* podaje cytat, którego wcale nie ma w *Gwarancjach...* (Ahrlich Meyer, *Der Einzige...*, wyd. cyt. s. 238). Podobna uwaga odnośnie do Babeufa, zob. Marks i Engels, *Ideologia niemiecka*, wyd. cyt. s. 224.

<sup>265</sup> Stirner celowo nazywał komunistów liberałami, gdyż był świadom pejoratywnego naówczas znaczenia tego słowa, którego berlińscy radykałowie w latach czterdziestych używali jako epitetu.

wyeliminowana zostaje wszelka przypadkowość, gdzie konkurencję zastąpiono dystrybucją i położono, kres przestępczości, bowiem własność staje się wspólna i należy odtąd do Wszystkich. Jednak tu Stirner stawia pytanie: kim są Wszyscy? „Kimże jest ten osobnik, którego nazywacie - «Wszyscy»? «Społeczeństwo»! Lecz czyż jest ono cielesne? *My* jesteśmy jego ciałem! Wy? Wy przecież nie jesteście żadnym ciałem; wprawdzie Ty istniejesz naprawdę, także Ty i Ty, ale wszyscy razem jesteście tylko ciałami, a nie jednym ciałem. Zatem zwarte społeczeństwo miałoby wprawdzie ciała na swe usługi, lecz nie jedno, własne ciało<sup>266</sup>.” Otóż, wnioskuje Stirner, jeśli własność należy do Wszystkich, to w sposób najoczywistszy znaczy to, że nie należy ona do Nikogo, gdyż własność społeczna czy też wspólna jest po prostu *contradictio in adiecto* (Wszyscy mają lub są Wszystkim = Nikt nic nie ma i jest Niczym). Stąd konkluzja: gdy Wszystko należy do Wszystkich, jednostka, która wszakże nie jest „Wszyscy”, biorąc, staje się złodziejem. Rzecz jasna, kontynuuje swój wywód Stirner, jednostce także należą się różne rzeczy od społeczeństwa, i może otrzymać je za jego przyzwoleniem. Jednak ta właśnie konieczność aprobaty ze strony społeczeństwa staje się dla Stirnera źródłem zniewolenia. Nie chodzi bowiem o to, czy społeczeństwo udzieli jakichkolwiek zezwoleń, czy nie, lecz o to, by wreszcie pozbyć się „zezwalającego”. Albowiem nawet jeśli społeczeństwo zezwala jednostce na Wszystko, to oznacza to jedynie, że sama jednostka nic nie może, a bez zezwolenia zawsze narusza czyjeś prawo. Poza tym udział jednostki w tworzeniu praw jest znikomy, jeśli nie żaden, gdyż prawa uchwała się większością głosów, a więc znowu jest ona podporządkowana woli ogółu, społeczeństwa. Tymczasem - przypomina Stirner - społeczeństwo powstało ponoć jako instrument, jako narzędzie jednostki, które ma jej ułatwiać życie: „Lecz socjaliści zapominają o tym, że społeczeństwo nie jest żadnym Ja, które może dawać, pożyczać lub zezwalać, ale instrumentem, środkiem, który Nam służy do czerpania korzyści; o tym, że nie potrzebujemy społecznych obowiązków, a myślimy jedynie o swych interesach, do załatwienia których społeczeństwo ma Nam służyć; o tym, że nie musimy się dlań poświęcać, a jeżeli coś poświęcamy, to poświęcamy to dla siebie samych. Zapominają o tym, gdyż - podobnie jak liberałowie - są więźniami religijnej zasady i z zapalem dążą do stworzenia świętego społeczeństwa, jakim dotychczas było państwo!”<sup>267</sup> Stąd zatem wniosek, że i społeczeństwo usiłuje urzeczowić jednostkę, dla której jawi się jako synonim Czyjosi, Obcości, jako obca moc, prawem siły zawłaszczająca sobie Wszystko, i nie dzieląca się swymi prerogatywami. Gdy społeczeństwo przyjmuje rolę jedyne go dawcy, wówczas jednostki stają się dłużnikami (tak jak w państwie były lennikami), są wobec niego zobowiązane i muszą wykonywać „społeczne obowiązki”. Nie ma w tym zresztą nic dziwnego, a stwierdzenie, iż w komunistycznym społeczeństwie „Wszyscy będą żyć w dobrobycie” jest równie fałszywe. Ażeby jeden mógł żyć w dobrobycie, drugi musi żyć w nędzy, zawsze bowiem jedni żyją kosztem drugich. Co więcej, Stirner odwraca tę formułę, twierdząc, iż powszechna (komunistyczna) równość nigdy nie jest możliwa, gdyż także w komunizmie przy równym podziale „słaby wyzyska silnego”<sup>268</sup>.

Podobnie wyobraża on sobie realizację koncepcji równości w społeczeństwie komunistycznym. Tak jak państwo wynosiło lub degradowało ludzi do rangi „obywatela”, tak społeczeństwo robotnicze zapewni powszechną równość, sprowadzając wszystkich do roli „dziada” (*Lump*). Gdy społeczeństwo staje się najwyższym właścicielem, wszyscy zostają „równymi dziadami”, i w ten oto sposób realizuje się święty ideał komunistycznego społeczeństwa - zasada równości. Z czasem nawet sam wyraz „dziad” nabierze tak doniosłego znaczenia, że wszystkie inne honory utracą swą godność. Tymczasem, jako że żadna społeczność nie może istnieć bez przywództwa, „bez głowy” (tu Stirner powtarza znaną formułę Proudhona: *une société, pour ainsi dire acéphale, ne peut vivre*), również i w społeczeństwie, w którym panuje najświętsza zasada równości, jedni będą równiejsi od drugich. Aczkolwiek - zdaniem Weitlinga - „pierwsi w najprawdziwszym tego słowa znaczeniu muszą być ostatnimi, a ostatni pierwszymi; dopóki tak *nie* jest, jesteśmy zgubieni, oszukiwani, nieszczęśliwi i zawiedzeni - na korzyść samolubów”<sup>269</sup>, to przecież o Wszystkim znowu zadecydują „lepsi”, „mądrzejsi”, „zdolniejsi” (jako przykład Stirner przytacza tutaj Trio, naczelną instancję zarządu Wielkiego Związku Rodzin w społeczeństwie komunistycznym).

Jednak przy tym wszystkim - zauważa Stirner - komunizm jest jedynie wyrazem nienawiści „pechowców” do „szczęśliwców”, a braterstwo komunistów to zwykła farsa. Komunizm przymusza do pracy, która staje się nowym bożkiem (wyznaniem, wiarą), „czczonym” przez społeczeństwo robotnicze. Tymczasem „to, że komunizm dostrzega w Tobie Człowieka, brata, jest jedynie niedzielą stroną

<sup>266</sup> *Jedyny*, wyd. cyt. s. 137.

<sup>267</sup> Tamże, ss. 145-146.

<sup>268</sup> Tamże, s. 317. Być może myśl zapożyczona od Proudhona *Qu'est-ce que la propriété*, Paryż 1840, s. 219: „Własność jest wyzyskiem słabego przez silnego,

wspólnota jest wyzyskiem silnego przez słabego”.

<sup>269</sup> *Gwarancje harmonii i wolności*, wyd. cyt. s. 229.

komunizmu<sup>270</sup>.” Na co dzień jest się tylko „dziadem”, robociażem, zarabiającym na chleb. Praca zaś to nowa cnota, wynikająca z konieczności. Bo wszakże robotnik pracuje jedynie po to, ażeby uwolnić się od pracy, która w istocie rzeczy jest zwykłą mordęgą nie przynoszącą żadnej przyjemności. Stąd - uzasadnia Stirner - tak ogromne znaczenie wolnego czasu w społeczeństwie robotniczym. Komu bowiem potrzebny jest wolny czas, jak nie egoiście, który może wreszcie „powalkonić się” po „ciężkiej harówce” i oddać się swym własnym egoistycznym zachciankom?

W swojej krytyce Stirnera Marks i Engels zauważają, iż „święty Sanczo” przedstawia rzecz tak, jakby komunizm był już urzeczywistniony<sup>271</sup>. Trudno stwierdzić, dlaczego Stirner obrał taką a nie inną metodę prezentacji, jednak należy przyznać, iż krytyka Weitlingowskiego komunizmu utopijnego - choć przedstawiona w sposób pobieżny i nie oparta na miarodajnych źródłach - dziś jeszcze zaskakuje aktualnością i świeżością spojrzenia. Fakt faktem, już wkrótce trafność sądów Stirnera na temat omówionego tutaj modelu społecznego (czy też ściślej jego egzemplifikacji) potwierdziło samo życie. Począwszy od 1850 r. zakończyły się fiaskiem wszystkie przedsięwzięcia Weitlinga oparte na zasadach wyłożonych w jego książkach. Nie wytrzymując konkurencji z kapitałem prywatnym upadały robotnicze domy towarowe, magazyny spółdzielcze, „banki wymiany”, zakładane przez Związek Robotników. Największą porażką był jednak rozkład pionierskich kolonii komunistycznych w Ameryce, w których urzeczywistniano zasady równości społecznej i wspólnoty dóbr. Los ten spotkał także założoną przez niemieckich emigrantów komunistyczną kolonię w Iowa, „Communie”. Nie były w stanie ocalić wspólnoty dotacje (składki) otrzymywane od Związku Robotników, „Communia” zbankrutowała doszczętnie w 1854 r., a jej los podzieliła cała organizacja Weitlingowska. Do końca broniąc swych tez programowych, Weitling obwiniał za tę dotkliwą porażkę niedojrzałość i egoizm robotników, tym samym *de facto* potwierdzając słusność Stirnerowskiej filozofii.

Poza społeczeństwem komunistycznym (socjalistycznym), Stirner poddaje krytycznej ocenie również społeczeństwo przyszłości w ujęciu berlińskich „liberałów”. Aczkolwiek stosunek Stirnera do poglądów tej grupy przedstawiony został powyżej, w odniesieniu do „wolnego państwa”, to należałoby jednak, choćby pobieżnie, omówić Stirnerowską krytykę koncepcji młodoheglowskiego społeczeństwa (formułowanych przez braci Bauer, Arnolda Rugego, Ludwiga Buhla i innych), polemizujących z teoriami społeczeństwa komunistycznego w ujęciu Weitlinga, bliskiego mu teoretycznie Hessa, a także Marksa. Aczkolwiek przedstawiciele berlińskiej bohemy intelektualnej pierwotnie konstruowali swoje koncepcje w kategoriach państwa, to jednak samo jego pojęcie różniło się zasadniczo do tego, które funkcjonuje w znaczeniu potocznym. Doskonale ujmuje tę kwestię Ryszard Panasiuk w stwierdzeniu, iż „«Państwo» młodoheglowskie nie jest zbiorem spetryfikowanych instytucji, zewnętrznych w stosunku do tworzących je ludzi. Nie jest to nawet w istocie państwo w obiegowym sensie tego słowa, tylko swobodna samoorganizacja racjonalnych podmiotów, modyfikująca się wraz z postępem samowiedzy tych podmiotów. Człowiek w tym państwie jest całkowicie «u siebie»”<sup>272</sup>.

Krytykę młodoheglowskiej koncepcji społeczeństwa Stirner zawarł w § 3 rozdz. 3, pt. „Liberalizm humanistyczny”, a - gwoli przypomnienia - terminy „liberalizm” i „humanistyczny” mają tutaj wybitnie negatywne konotacje. Krytyka humanistyczna programowo zwraca się nie tylko przeciwko egoizmowi społeczeństwa burżuazyjnego, ale i robotniczego. Utrzymuje ona bowiem, iż praca robotnika obliczona jest na własne potrzeby. Kwestia wolnego czasu w „prawdziwie wolnym społeczeństwie” młodoheglistów jawi się zatem jako kwestia sporna. Proletariusz (czyli osoba zarabiająca na siebie) zaspakaja swoje indywidualne, egoistyczne potrzeby, a rzecz w tym, iż potrzeby winien zaspakajać Człowiek. Robotnik zaś nie jest jeszcze Człowiekiem, gdyż nie posiada ludzkiej świadomości. Świadomość ludzką można rozwijać w sobie tylko wtedy, gdy buduje się ją na ludzkich wartościach, a mianowicie wartościach przez ludzkość aprobowanych. Społeczeństwo komunistyczne zmusza robotników do pracy, wskutek czego staje się ona ich przekleństwem, albowiem nie przynosi satysfakcji. Dopiero praca, która przyczyni się do samorozwoju Człowieka, stanie się pracą ludzką i godną. Dopiero „prawdziwy robotnik” przestaje być egoistą, gdyż nie pracuje już więcej dla siebie, lecz dla ludzkości i postępu. A zatem przyszła wspólnota nie będzie tutaj egoistycznym społeczeństwem mieszczańskim, robotniczym, komunistycznym, socjalistycznym czy też proletariackim, lecz „prawdziwie ludzkim”, a humanizm wytyczać będzie drogi postępu.

Widać tu wyraźnie jak bardzo młodoheglowską myśl społeczną przepajały humanistyczna filozofia Rousseau i popularne hasła francuskiego oświecenia, a także pozytywizmu, zwłaszcza zaś idee Comte’a. Człowiek żyjący w społeczeństwie humanistycznym musi być zaangażowany, gdyż tylko wtedy zasłuży na honorowy tytuł Człowieka. Społeczeństwo humanistyczne eliminuje wszelką szczególność i oryginalność, dokonując nawet zamachu na prywatne mniemanie jednostki - jej prawo do własnego zdania. Lecz o ile prywatność nie zostaje całkowicie zniesiona, a jedynie podporządkowana interesom ogółu, społeczeństwa, o

<sup>270</sup> Jedyny, wyd. cyt. s. 144.

<sup>271</sup> Marks i Engels, *Ideologia niemiecka*, wyd. cyt. s. 222.

<sup>272</sup> Ryszard Panasiuk, *Lewica heglowska*, wyd. cyt. s. 88.

tylę wyrugowane zostaje wszystko to, co hańbi ludzkość (np. prostytutka) lub ją kompromituje (np. religia). Tę ostatnią zastąpi moralność „czysto ludzka”, w oparciu o którą budować się będzie nowe antropokratyczne społeczeństwo.

Obalając społeczne teorie berlińskiej krytyki Stirner wytykał jej motywy egoistyczne. Tezie, iż „prawdziwy robotnik” przestaje być egoistą, gdyż pracuje dla ludzkości i postępu, przeciwstawił twierdzenie, iż „prawdziwy robotnik” pracuje przede wszystkim dla siebie. Zresztą nie dotyczy to tylko robotników, gdyż - zdaniem Stirnera - wszyscy, a już przede wszystkim ludzie wielcy (odkrywczy wielkich prawd, wynalazcy, itd.), stanowiący ideał i wzorzec Człowieka w koncepcjach berlińskiej krytyki - to w pierwszym rzędzie wielcy egoiści. To, że dzieło będzie służyć potomnym nie pozbawia go bowiem egoistycznego charakteru. Schiller, który zawarł własną jedność i niepowtarzalność w swojej poezji, dzięki której zdobył światową sławę, był ostatecznie większym egoistą, niż tysiące anonimowych zdunów, stawiających pieczę<sup>273</sup>. Wykazał przy tym swą wyższość nad innymi nie przez to, iż objawił się jako Człowiek upowszechniający wartości ogólnoludzkie, lecz jako „jedyne” w swoim rodzaju poeta i dramaturg, głoszący swoje własne przekonania i upowszechniający własną koncepcję piękna.

Stirner suponuje, iż społeczeństwu humanistycznemu potrzebny jest tytuł Człowieka, gdyż zabija on indywidualność, pozbawia wyjątkowego charakteru, za tym pojęciem bowiem nie kryje się żadna konkretna treść, żaden konkretny obraz. Samo hasło „Człowiek” jest wprowadzić tym, co łączy, zespała i wiąże („religio”), lecz jednocześnie topi w morzu nieokreśloności. Człowiek to termin, za pomocą którego można sklasyfikować Schillera w następujący sposób: jako Człowiek jest on twórcą postępu, jest nasz, jest jednym z Niemców, taki Schiller - to my sami. Zaś Schiller jako Schiller, bez swoich sztuk i poezji, jest niczym jeden z owych zdunów - anonimowy i pozbawiony znaczenia. Humanizm zapomina jednak - twierdzi Stirner - że Schiller nie jest właśnie „Schillerem” dlatego, że był li tylko człowiekiem, lecz dlatego, że właśnie od Człowieka (a więc tego, co wspólne), różnił się zasadniczo, że istniał jako jedyny Schiller, manifestujący samego siebie egoista.

Symptomy egoizmu widać zresztą w samej humanistycznej zasadzie i potrzebie klasyfikacji. Próba zamknięcia osobowości w ścisłych ramach definicji, redukowanie zjawisk do haseł, nazw powszechnych, a także potrzeba porównań - to wszystko to tylko chęć pomniejszenia tego, co większe niż my sami, to sama esencja równości i demokracji wyrażonych w pragnieniu Judasza, by poklepać Chrystusa po ramieniu.

\* \* \*

Tymczasem krytyka Stirnera dotyczyła nie tylko współczesnych mu koncepcji społecznych, lecz także *społeczeństwa i społeczności w ogóle*. Stirner zauważa co prawda, iż społeczność jest stanem naturalnym człowieka (jako istota społeczna, może on żyć tylko w społeczeństwie), lecz zdaje się przy tym sugerować, iż indywidualizm (jedność) stanowi wyższy szczebel świadomości i wyraża bunt przeciw mentalności „stada”<sup>274</sup>, od której należy się wyzwolić. W swojej analizie istoty społeczeństwa (*Gesellschaft*, przy czym niemiecki odpowiednik oznacza także „towarzystwo”) sięga Stirner do jego źródłosłowa - *Saal* (sala), wprowadzony przezeń wywód wyraźnie wskazuje na analogię z więzieniem. „Zwyczaj się wprowadzić mówić: «wspólnie zajmujemy tę salę», lecz jest raczej tak, że to sala ma Nas w sobie, w swej mocy. Tyle, jeśli chodzi o prawdziwe znaczenie słowa «towarzystwo»”<sup>275</sup>. Warto przy tym zauważyć, iż twórcą towarzystwa-społeczeństwa nigdy nie jest jakieś Ja czy Ty, lecz Trzeci, „który z Nas obydwu czyni członków towarzystwa”<sup>276</sup>. Jedynie w imieniu Trzeciego można domagać się tego, co obce, unikając przy tym podejrzeń o egoizm<sup>277</sup>. Trzeci stanowi społeczny ideał, który eliminuje wszystkie przywileje<sup>278</sup>, to

<sup>273</sup> Stirner dość często cytuję Schillera, wyróżnia go spośród poetów niemieckich, uważa go bowiem za przykład artysty wyzwolonego od moralności (*sittlichfrei*), por. *Gegenwort* w: *Kleinere Schriften*, wyd. cyt., s. 44.

<sup>274</sup> *Jedyny*, wyd. cyt. s. 321: „Jedyny wprowadzić wydobywa się ze społeczeństwa, lecz to nie ono wydaje na świat Jedynego.” O państwie (społeczeństwie) jako „stadzie rozumnie rozlokowanym i rządzone” zob. tamże, s.

263.

<sup>275</sup> Tamże, s. 257.

<sup>276</sup> Tamże.

<sup>277</sup> Tamże, s. 380.



odwieczny rozjemca, który łagodzi konflikty i znosi sprzeczności<sup>279</sup>, to odwieczny pośrednik, który reguluje stosunki pomiędzy Ja i Ty. Za sprawą Trzeciego dochodzi do zapośredniczenia pomiędzy Ja i Ty, przy czym właśnie skutek zapośredniczenia zarówno jeden, jak i drugi nie są już tym, czym byli pierwotnie, nie zachowują swojej autonomii.

Podobnie rzecz się ma z więzieniem, w którym Trzeci pojawia się z znaczeniu szerszym niż w przypadku sali. Więzienie bez strażników i więziennego regulaminu przestaje być więzieniem, stając się tylko zwykłym budynkiem, który może służyć do każdego innego celu. Wyłącznie ze względu na lokatorów budynek pełni funkcję więzienia. Więźniami stajemy się dopiero w więzieniu, gdy akceptujemy przeznaczoną dla nas rolę i podporządkowujemy się prowadzonym tam zasadom gry. Za murami więzienia więzień i strażnik mogliby nawiązywać przyjacielskie stosunki, wymieniać poglądy, choć równie dobrze mogliby pozostawać względem siebie obcymi ludźmi, których nic nie łączy i nie wiąże. Więzienie natomiast określa ich zadania i przeznaczenie, wytycza im rolę, nie zezwala się tu na żadne zrzeszanie się czy wzajemność.

Poprzez analogię z więzieniem wkracza Stirner w tematykę rodziny<sup>280</sup>, „w której - j a k s i ę w y d a j e (*podkreśl. A.G.*) - żylibyśmy chętnie i dobrowolnie”<sup>281</sup>. Do więzienia nie trafia się z własnej nieprzymuszonej woli, lecz podobnie z własnej woli nie stajemy się członkami społeczeństwa. Z własnej nieprzymuszonej woli nie wybieramy również rodziny. Toteż i rodzina jako najmniejsza komórka społeczna stanowi w teorii Stirnera pierwotną formę zniewolenia, wraz z którą pojawiają się pierwsze zakazy i nakazy, w której dopuszczamy się pierwszych wykroczeń i przestępstw, i która jako pierwsza stosuje wobec nas kary. Jednak i tutaj istota zależności wynika z faktu, iż będący w potrzebie podporządkowuje się drugiemu, który ten stan zależności próbuje *utrwalić*. Relacje rodzinne zatem przypominają stosunki pomiędzy panem a niewolnikiem. Poddani rodziny (*Hörigen der Familie*) muszą jej służyć, przysparzać zaszczytu, dbać o jej dobre imię, itd. Lecz - zauważa Stirner - miłość rodzinna pojmowana zazwyczaj jako rodzinny szacunek (*Pietät*), podobnie jak miłość do ojczyzny rozumiana jako patriotyzm, nie jest żadną miłością, ale obłudą i oszukiwaniem samego siebie, wyrazem naszej zgody na podporządkowanie się sile wyższej i przejawem słabości. Wszak jednostka liczy się wyłącznie jako członek rodziny, która - choć z czasem straciła swoje pierwotne znaczenie i stała się Rodziną w ogóle (Trzecim) - ustanowiła się jako świętość, chronioną przed skalaniem przez ducha rodziny. „By każdy z członków rodziny uznawał jej istnienie i dbał o jej trwałość, więzy krwi muszą być dlań święte, a jego uczucie dla rodziny - pełne pietyzmu i szacunku wobec więzów krwi, przez co każdy krewniak staje się czymś uświęconym”<sup>282</sup>. Stirner zauważa, iż szacunek i miłość należą się rodzinie z góry, przeto okazanie wobec niej obojętności jest już samo w sobie zbrodnią, za którą obowiązują stosowne kary. „Syn, dla którego rodzice i rodzeństwo stali się obojętni, staje się *byłym* synem, gdyż synostwo, które już nie jest synostwem, nie ma większego znaczenia aniżeli dawno nieistniejąca więź matki i dziecka poprzez pępowinę”<sup>283</sup>. Rozumowanie w kategoriach rodziny prowadzi w konsekwencji do tego, że szuka się rodziny większej, o szerszym znaczeniu i znajduje się ją np. w narodzie.

Tymczasem także naród - pisze Stirner - jest taką samą fikcją jak państwo czy społeczeństwo. Albowiem nie istnieje żadne życie narodów, które jako takie nie posiadają woli i są tylko widmami. Wszakże traktaty międzynarodowe zawierają pomiędzy sobą jednostki, kierujące się własnym zdaniem, od których kaprysu wiele zależy.

Niemiecki naród porównuje Stirner do bezwolnych pszczoł, które - by stanowić spójną jedność - muszą być poddany panującej królowej, muszą dać się prowadzić jej instynktowi. Dążenie trzydziestu ośmiu państweczek niemieckich do tego, aby się zjednoczyć, określa Stirner jako śmieszne i absurdalne, gdyż znaczenie pojedynczego Niemca w wielkich Niemczech wcale nie wzrośnie, lecz wręcz zmaleje. Porozumienie pomiędzy Niemcami osiągnięte zostać może dopiero wtedy, gdy „wyzbędą się swej pszczelości i zniszczą wszystkie ule; [...] gdy staną się czymś więcej niż Niemcami, i dopiero wówczas będą mogli utworzyć «niemiecką unię»”<sup>284</sup>.

---

<sup>279</sup> Tamże, s. 245.

<sup>280</sup> W Stirnerowskiej krytyce rodziny - rzecz jasna - zawiera się pośrednio

także krytyka systemów społecznych np. w ujęciu Hegla (o przejściu rodziny w naród, zob. *Zasady filozofii prawa*, wyd. cyt. s. 188) oraz Weitlinga (o Wielkim

Związku Rodzin, zob. *Gwarancje harmonii i wolności*, wyd. cyt. s. 256).

<sup>281</sup> *Jedyny*, s. 258.

<sup>282</sup> Tamże, s. 206.

<sup>283</sup> Tamże, s. 259.

Myślenie w kategoriach społecznych wiąże się ściśle - zauważa Stirner - z zagadnieniem partii<sup>285</sup>. Ostoją partii - podobnie jak wszelkich innych tworów społecznych - jest lojalność. Z tego też względu członkowie partii nie mogą jej krytykować, co najwyżej „oczyszczać” i modyfikować. Także i tutaj na plan pierwszy wybija się *zależność* - tym razem pomiędzy partią a jej zwolennikami. Żadna partia nie może obejść się bez *wyznania wiary*, ustanawia siebie jako świętość i nakazuje bezkrytycznie aprobować swoje pryncypia i ich bronić. Przy tym wszystkim - podobnie jak każda inna społeczność - partia (Stirner odwołuje się tutaj do łacińskiego źródłosłowu *pars* - strona) bezwzględnie żąda stronnictwa. Członkowie partii nie mogą być bezstronni, gdyż wtenczas staliby się egoistami, a jako tacy nie mogliby być partyjnymi. Stirner pojmuje zresztą partię o wiele szerzej niż się potocznie rozumie: partią jest tu każda społeczność (a więc chrześcijaństwo, protestantyzm, żydostwo, itd.) - słowem, „religia” (ksenizm *religio* = więź) pod każdą postacią. Nie dopuszczając zatem, by partia go zniewoliła i wchłonęła, egoista rozsądza ją tak jak każdą inną społeczność: „Dla niego partia (*Partei*) zawsze będzie jedynie *zabawą* (*Partie*), w której partycypuje, wyłącznie bierze udział<sup>286</sup>.”

Krytyka życia społecznego w ujęciu Stirnera posiada kilka interesujących aspektów. Życie społeczne jawi się tutaj jako próba oszustwa, wmanewrowania jednostki w splót uwarunkowań i zależności o charakterze progresywnym. Z istoty społeczeństwa (społeczności) wynika, że - podobnie jak państwo - musi ono rozwijać tendencje autorytarne i zawsze usiłuje się absolutyzować. Stosunki pomiędzy jednostką a społeczeństwem nigdy nie mają charakteru partnerskiego, gdyż zawsze stanowią relację pomiędzy *polloi* a poszczególną jednostką, a jako takie - z natury rzeczy - są stosunkiem siły. Zresztą - zdaje się twierdzić Stirner - podporządkowanie to sama esencja życia społecznego, które bez elementu subordynacji nie ma prawa istnieć. Lecz tak jak w przypadku państwa, także rola społeczeństwa zmienia się wraz z jego znaczeniem, które rośnie w takim samym stopniu, w jakim maleje rola jednostki. Także i tutaj środek staje się celem, wymykającym się z pod kontroli „stwórcy”. Społeczeństwo bowiem istnieje tylko dzięki rezygnacji jednostki z podnoszenia własnej wartości, jej pokora wyzwala w nim śmiałość, a jej uległość daje mu władzę.

---

<sup>285</sup> O znaczeniu partii, jej roli w filozofii młodoheglistów zob. Arnold Ruge, *Wer ist und wer ist nicht Partei?* w „*Deutsche Jahrbücher*”, 12 luty 1842, a także wiersz Herwegha *Partia*, opublikowany w „*Vaterlandsblätter*”, 1842, 14.

<sup>286</sup> *Jedyny*, wyd. cyt., s. 282.

### 3. JA I KULTURA (KULTURA JAKO TRESURA)

Analizując zagadnienie kultury<sup>287</sup> w rozumieniu Stirnera nie sposób nie dostrzec pewnych zbieżności z późniejszymi interpretacjami tego zjawiska w koncepcjach Nietzschego i Freuda<sup>288</sup>. Aczkolwiek Stirner nie stworzył żadnej teorii kultury jako takiej, ograniczając się raczej do krytyki kultury w ogóle, to nie będzie chyba zbyt przesadą w stwierdzeniu, iż Stirnerowska interpretacja kultury jako „tresury” mogła stanowić w tym względzie źródło inspiracji dla filozofii współczesnej. Niemniej jednak, jako że celem niniejszego podrozdziału nie jest analiza porównawcza koncepcji kultury u wyżej przytoczonych myślicieli, dlatego ograniczymy się do określenia funkcji kultury w ujęciu Stirnera, czyniąc sporadycznie odniesienia do Hegla, którego teoria kultury może okazać się pomocna.

W filozofii Hegla kultura jawi się jako wyzwolenie od natury, jako „absolutny punkt przejściowy do już nie bezpośredniej, naturalnej, lecz duchowej, i na szczybel podniesionej podmiotowej substancjalności pierwiastka etycznego<sup>289</sup>”. Samo wyzwolenie dokonuje się na drodze przemagania instynktów (*ciężka praca*), mającego na celu uwolnienie od bezpośredniości pożądania, arbitralności upodobania i subiektywności próżności uczucia. Za pomocą kultury dokonuje się transformacja tego, co subiektywne w to, co obiektywne, tego, co szczegółowe, w to, co ogólne, wskutek czego wola osiąga rzeczywistość idei. Kultura (kształcenie, *Bildung*) w ujęciu Heglowskim staje się immanentnym momentem absolutu, objawiającym jego nieskończoną wartość. Tylko w kategoriach kultury możliwe jest pojmowanie Ja jako osoby ogólnej, tutaj też sfera relatywności uzyskuje - jako kultura - powszechne znaczenie, zostaje uświadomiona i chciana, wskutek czego kultura staje się zabezpieczeniem przed samą relatywnością i arbitralnością. Jedną z podstaw kultury jest u Hegla element stałości, oparty na wiecznej naturze ducha i absolutnym celu ostatecznym. Kultura jest także podstawą myśli, a „pojęcie jest tym, co panuje w kulturze i co wprawia ją w ruch, w wyniku którego to, co określone, poznane zostaje w swym ograniczeniu, w swym przechodzeniu w to, co inne<sup>290</sup>.” Kultura jest także ukształtowaniem, wyrabianiem, przetwarzaniem jednostki w coś innego niż była pierwotnie<sup>291</sup>.

---

<sup>287</sup> Pojęcie kultury rozumiane jest tutaj bardzo szeroko. Chodzi zarówno o Ciceronijską *cultura animi*, jak i o tzw. „stan społeczny”, termin wprowadzony przez S. Pufendorfa. „Kultura” (*Kultur*) nie jest tu przeciwstawiona cywilizacji (zgodnie z tradycją niemiecką), lecz stanowi zjawisko uspołeczniające, oparte na kształceniu (*Bildung*), które ze względu na ten sam źródłosłów co „kult” implikuje święty szacunek dla tradycji i ma konotacje religijne.

<sup>288</sup> Swoją pogląd na temat kultury jako tresury i selekcji Nietzsche eksponuje już w *Niewczesnych rozważaniach* (*Schopenhauer jako wychowawca*, 6), rozwinięcie zaś i pełną teorię w *Z genealogii moralności*, *Zmierzchu bogów* oraz *Woli mocy* (część IV) (Omówienie tego aspektu u Nietzschego u G. Deleuze’a *Nietzsche i filozofia*, Warszawa 1993, s. 139 i n.). Do podobnych wniosków dochodzi Freud w swym studium zatytułowanym *Kultura jako źródło cierpień*, Warszawa 1994.

<sup>289</sup> *Zasady filozofii prawa*, wyd. cyt. s. 192.

<sup>290</sup> *Wykłady z historii filozofii*, wyd. cyt. s. 499.

<sup>291</sup> Tamże, s. 519, Hegel przy omawianiu zjawiska kultury sofistycznej przytacza słowa Dionizjodora: „Ten, kto kogoś, kto nie jest w posiadaniu nauki, czyni człowiekiem wykształconym, chce, żeby nie pozostawał on już tym, czym jest. Chce go więc zniszczyć; tym bowiem jest sprawianie, że nie jest on tym, czym jest.”

Podążając za Heglem, swoją krytykę kultury rozpoczyna Stirner od kultury sofistów, stanowiącej konieczne przejście od religii do zasad myślenia, odejście od mądrości wyroczni na rzecz refleksji filozoficznej. Uczucie, namiętność, zostają podporządkowane rozumowi; pojawia się nakaz ćwiczenia umysłu, który służy człowiekowi jako broń przeciw światu. Sprawności dialektyczne, elokwencja, erystyka stają się środkiem do myślowego ujmowania stosunków. Dzięki myśleniu człowiek próbuje obronić się przed stanem rzeczywistym, uwolnić się od dzikich żądz i pragnień, myślenie nakazuje bowiem konieczność oszukania instynktów. Tu następuje uwolnienie od popędów, od szczegółowości, wyzwolenie od namiętności oraz zwrot ku temu, co ogólne. Lecz pozostaje jeszcze kwestia serca. Umysł jest już oświecony, ale w sercu człowiek nadal pozostaje barbarzyńcą. Stąd też pojawia się konieczność oczyszczenia serca z barbarzyńskiej treści, a wraz z Sokratesem nastaje era cywilizowania serc, epoka etyki i moralności, era cnót. Odtąd - zauważa Stirner - człowiek (barbarzyńca) nie może już pozostać taki, jaki był, ma się stać jakiś - tzn. inny aniżeli jest. Już sama konieczność przekształcania siebie w coś odmiennego stanowi dla Stirnera symptom tworzenia się kultury.

Wraz z kulturą sceptyków następuje całkowite wyzwolenie od namiętności - walka o czystość serca doprowadzona zostaje do końca. Tymczasem owo uwalnianie się od doczesności i związków ze światem oraz pogrążanie się w duchu, tj. życiu wewnętrznym stanie się już niedługo źródłem rozdwojenia (*Entzweiung*), a w ostateczności - alienacji. Cały proces uduchowiania (kultury) bowiem to - zdaje się twierdzić Stirner - zwykła próba odwrócenia uwagi od konieczności zaspokajania potrzeb „niższego rzędu” (posiadania, panowania nad innymi, itp.), to - w przekładzie na język Nietzschego i Freuda - sublimacja popędów. Kulminacyjnym punktem, a zarazem usankcjonowaniem tych procesów alienacyjnych jest chrześcijaństwo, a następnie jego rozwinięcie - protestantyzm.

Zgodnie ze Stirnerowską interpretacją kultury w aspekcie historycznym ludzkość przeszła już dwa etapy rozwoju<sup>292</sup>: murzyństwa (etap realizmu - zależność od rzeczy) i mongolstwa (etap idealizmu - zależność od myśli), a obecnie znajduje się w stadium trzecim, w epoce kaukaskiej (która - zdaniem Stirnera - winna stać się erą dominacji woli nad rozumem)<sup>293</sup>. Jednakże epoka mongolstwa nie została jeszcze przezwyciężona, gdyż rasa kaukaska nie uwolniła się od dominacji myślenia. Nie pozwoliło jej to stać się „prawdziwie kaukaską rasą<sup>294</sup>”, stąd też nie opuściła poziomu kultury-mistyfikacji, tzn. mongolstwa (wszelkiej zależności od myśli, chrześcijaństwa, świadomości grzechu<sup>295</sup>). Mongolstwo to jedynie tendencja reformatorska, której „doskonalenie” objawia się w przechodzeniu z jednego stanu rzeczy w drugi, bez naruszania samej „substancji”, w podkopywaniu jednych dogmatów po to, by w ich miejsce wstawić nowe - a zatem jest to jednocześnie kierunek zachowawczy. Kaukazczyk, który nie przestał być Mongołem, nie jest jeszcze zdolny do destrukcji, pozostaje jedynie - kontynuatorem dawnej kultury<sup>296</sup>. W konsekwencji kulturowa drabina prowadzi z kolei do nieba kultury, królestwa Ducha (myśli), w którym - skoro nie można

---

<sup>292</sup> Sam podział wiekowy ludzkości zapożyczony zostaje rzecz jasna od Hegla (*Wykłady z filozofii dziejów*) z pewnymi uproszczeniami, tj. pominięciem Indii i Persji, które Stirner odrzuca, gdyż - zdaniem Karla Löwitha (*Von Hegel zu Nietzsche*, Stuttgart 1950, ss. 191, 233, 292) - nie pasują do jego teorii o dominacji chrześcijańskiego ducha i uzależnienia od myśli.

<sup>293</sup> Termin po raz pierwszy (1795) zastosowany przez Johanna Blumenbacha (1752-1840) dla określenia Europejczyków (z wyjątkiem mongolidów), który z kolei wynikał z błędnego przekonania autora, iż hipotetyczni Indoeuropejczycy wywydza się z gór Kaukazu.

<sup>294</sup> *Jedyny*, wyd. cyt. s. 80.

<sup>295</sup> Tamże, s. 82: „Stąd jasno wynika, że mongolstwo stanowi całkowite wyjęcie spod prawa zmysłowości, a więc przedstawia niezmysłowość i nienaturalność; że grzechy oraz świadomość grzechu były przez stulecia naszą mongolską zarazą.”

<sup>296</sup> Stąd też mowa o zastąpieniu nieba (kultury) Greków niebem Żydów, nieba Żydów niebem chrześcijan, nieba katolików niebem protestantów.

już prowadzić ekspansji na zewnątrz - następuje ucieczka do świata wewnętrznego. Barbarzyńca nie mogący zaspokajać swoich potrzeb na drodze podboju i zniewalania innych, pogrąża się całkowicie w świecie duchowym. „Szaman i filozof spekulatywny stanowią najniższy i najwyższy szczebel na drabinie rozwoju człowieka *wewnętrznego* - Mongoła. Obaj prowadzą walkę z upiorami, demonami, *duchami* i bogami<sup>297</sup>.” Cały wywód Stirnera sprowadza się do tego, by wykazać, iż kultura to w istocie rzeczy derywat religii<sup>298</sup>. Toteż krzewicieli kultury pod każdą postacią obdarza Stirner mianem „klechów” (*Pfaffen*), a całą kastę ludzi wdrażających kulturę w życie - „klechostwem”, „klerykalizmem” (*Pfaffentum*).

Według Stirnera, zadaniem kultury jest wyzwolenie Nie-Człowieka (*Unmensch*, tzn. potwora, egoistę<sup>299</sup>) od niego samego, ustanowienie ideału, do którego ma dążyć, oraz zalecenie, jaki *ma* być, by stać się Człowiekiem i odpowiadać jego wyobrażeniu. A cel ten można osiągnąć jedynie za pomocą tresury obyczajów<sup>300</sup>. Uczestniczy w tym szereg instytucji, których istnienie usprawiedliwia konieczność

---

<sup>297</sup> Tamże, s. 408. Rzecz jasna aluzja odnosi się do Hegla i być może jego krytyki Kanta, który religię racjonalną przeciwstawiał wierzeniom syberyjskich szamanów nierozumnie oddających cześć siłom obcym, posiadającym ich zdaniem nadprzyrodzoną moc i władzę nad ludźmi.

<sup>298</sup> Dosłownie Stirner stwierdza to na s. 400 *Jedynego*: „Chociaż kultura, religijność uczyniły ludzi wolnymi, to przecież wyzwoliły ich tylko od jednego pana po to, aby zniewolił ich inny.” oraz s. 401: „Dzięki religii (kulturze) poznałem wprowadzić sposób, jak «zawojować świat», lecz nie jak pokonać Boga i stać się jego panem, albowiem Bóg jest «Duchem».”

<sup>299</sup> Kategoria Nie-Człowieka (*Unmensch*) mogła zostać zapożyczona z *Fausta* Goethego (w. 3349), w którym - aczkolwiek w zupełnie innym kontekście - pojawia się *Der Unmensch ohne Zweck und Ruh*. W podobny sposób, także z *Fausta*, Nietzsche zapożyczył pojęcie *Übermenscha*. Rzuca się w oczy podobieństwo między Stirnerem a Nietzschem, a także zbieżność interpretacji Nie-Człowieka u obydwu myślicieli (patrz: fragment z *Woli mocy*, Warszawa 1910, s. 523-524: „Wszystko, co jest straszliwe zaprząć w służbę, pojedynczo, stopniowo, sposobem próby: to jest zadaniem kultury; lecz zanim stanie się *dość silna* do tego, musi to zwalczać, miarkować, maskować, nawet potępiać... człowiek wyższy jest potworem ludzkim [*Unmensch*] i nadczłowiekiem [*Übermensch*]: tak też być powinno [*so gehört es zusammen*]. Rosnąć w wielkość i wyż, rośnie także w głąb i straszliwość: nie wolno chcieć jednego bez drugiego, - lub raczej: im głębiej pragnie się jednego, tym gruntowniej osiąga się właśnie drugie.”)

<sup>300</sup> Pomysł utożsamienia kultury (życia duchowego) z tresurą mógł pochodzić z *Fausta* Goethego, w którym (w. 1177-1178) - choć w innym kontekście, ale jednak bez bliższego związku z resztą tekstu - czytamy „*Ich finde nicht die Spur/ Von einem Geist, und alles ist Dressur*”. Cytatem tym Stirner kończy jeden z serii artykułów dla „*Leipziger Allgemeine Zeitung*” (nr 314, 10 listopada 1842) zatytułowany *Kunst und Wissenschaft*. Por. *Kleinere Schriften*, wyd. cyt., s. 225.

promowania kultury i postępu. Szkoła zaszczerpia Nie-Ludziom „wzniosłe uczucia, górnolotne myśli, porywające zasady i wieczne prawidła”<sup>301</sup>, państwo „przykłada do Mnie nożyce «kultury», zapewniając wykształcenie i wychowanie, które nie Mnie, ale jemu służy”<sup>302</sup>, religia, prawo i moralność tresują Nie-Człowieka, by móc z nim robić, co tylko zechcą<sup>303</sup>, a chcą zeń uczynić lennika, istota zależności lennych bowiem stanowi „kamień węgielny kultury”<sup>304</sup>. Komunizm obiecuje wszystkim raj na ziemi, lecz dopiero tam tresura będzie „powszechna i gruntowna”<sup>305</sup>. Ale przy tym wszystkim - zauważa Stirner - „tresowani nigdy nie osiągają swego ideału i tylko w *deklaracjach* przyznają się do swych wzniosłych zasad, składając wyznanie, wyznanie wiary. Wedle niego muszą w swym *życiu* «wszyscy uważać się za grzeszników», pozostając w tyle za swym ideałem, jako «słabi ludzie» świadomi «ludzkich słabości»”<sup>306</sup>.

Pomimo tak krytycznej oceny zjawiska kultury jako wyrazu mongolizmu człowieka cywilizowanego, Stirner nie optuje za jej odrzuceniem i bynajmniej nie wyrzeka się jej całkowicie. Jego intencją nie jest powrót do stanu barbarzyństwa. Wprost przeciwnie, kultura uczyniła Jedynego silnym, nauczyła go poskramiać własne żądze i popędy, dlatego odtąd stanowić będzie dlań jeden ze środków ekspansji w świecie<sup>307</sup>. „Ja przyjmuję z wdzięcznością to, co stulecia kultury dla Mnie osiągnęły; nic z tego nie odrzucam, niczego się nie zrzekam: nie żyłem na darmo. Świadomość, że mam *władzę* nad swoją naturą i nie muszę być niewolnikiem mych żądz, nie może Mi przepaść; świadomość, iż dzięki kulturze mogę zawojować świat, okupiłem zbyt drogo, bym miał o tym zapomnieć. Lecz chcę jeszcze więcej!”<sup>308</sup> Przy okazji nasuwa się refleksja, iż w swych rozważaniach na temat kultury Stirner operuje tym pojęciem w sposób odmienny od powszechnie przyjętego. W istocie rzeczy to, z czym mamy tu do czynienia, to dwa oblicza kultury.

Kultura zdemaskowana jako tresura, jako gwałt, rozszyfrowana jako przeszkoda w samorozwoju Jedynego, kultura jako obcość, coś, co przychodzi z zewnątrz, zostaje zanegowana i schodzi w rozważaniach Stirnera na plan drugi. Tymczasem pozostaje kultura jako maska<sup>309</sup>, którą *Unmensch* posługiwać się będzie w swojej ekspansji i podboju świata, dzięki której będzie mógł „oszukiwać” ludzi, wykorzystywać ich i „pożerać”. Kultura, która dotąd stanowiła instrument służący do mamienia żądz oraz *détour* do zaspokajania

---

<sup>301</sup> *Jedyny*, wyd. cyt., s. 76.

<sup>302</sup> Tamże, s. 264.

<sup>303</sup> Tamże, s. 213.

<sup>304</sup> Tamże, s. 348.

<sup>305</sup> Tamże, s. 392.

<sup>306</sup> Tamże, s. 400.

<sup>307</sup> Utożsamianie kultury i wykształcenia z siłą, przewagą (*Ueberlegenheit*)

pojawia się u Stirnera już w *Das unwahre Prinzip unserer Erziehung*: „*Bildung* jako siła, wynosiła tego, który ją posiadał, ponad tych, którym jej brakowało, a wykształcony [...] uchodził za potężnego, silnego, kogoś, kto imponuje: był autorytetem [...] *Bildung* zapewnia przewagę i czyni panem”, *Kleinere Schriften*, wyd. cyt., s. 239. Myśl ta wydaje się swobodną interpretacją dewizy Franciszka Bacona z *Religious Meditations*, 'Of Heresies'), która w oryginale brzmi: *Knowledge itself is power* (wiedza jest potęgą).

<sup>308</sup> *Jedyny*, wyd. cyt., s. 401.

<sup>309</sup> Do podobnych wniosków dochodzi Schopenhauer (*Grundlage der Moral*, wyd. cyt. s. 346), podkreślając znaczenie grzeczności (*Höflichkeit*), interpretowanej przezeń jako społecznie aprobowana obłudza, maska, za którą kryją się motywy egoistyczne.

własnych potrzeb, staje się odtąd środkiem prowadzącym do celu, tj. do samoużywania. Jednak jako że samoużywanie prowadzi do wyżywiania, zużywania się, a w ostateczności do samounicestwienia, tak też kultura staje się narzędziem samodestrukcji<sup>310</sup>.

#### 4. JA I ZRZESZENIE (TEORIA BUNTU)

Stirnerowskiej krytyce układów społecznych towarzyszy próba stworzenia nowej struktury, niekrępującej ani woli, ani autonomii jednostek - Zrzeszenia Egoistów (*Verein von Egoisten*), założenie którego ma na celu wyeliminowanie pośrednictwa w stosunkach międzyludzkich. Czynnikiem rozstrzygającym w Zrzeszeniu jest siła pod każdą postacią, wskutek czego wyeliminowany zostaje Trzeci jako arbiter, a wraz z nim wszelka obiektywność. Relacje pomiędzy jednostkami reguluje arbitralny subiektywizm każdego egoisty, przevorsowującego własne sprawy i realizującego w ten sposób własne cele, zbieżne z celami i założeniami innych egoistów. Zrzeszenie przedstawia zatem dynamiczną (płynną) strukturę, w której nie obowiązują ani stałe zasady życia społecznego, ani prawa.

Przy analizie koncepcji Zrzeszenia nie obejdzie się bez nawiązania do etymologii tegoż słowa. Niebawem istotnym dla wywodu Stirnera jest źródłosłów słowa „Verein”, tj. „*ein*”, albowiem w zrzeszaniu się idzie o *jednoczenie się*, stąd też niezbędna synonimika i związana z nią gra słowna: *Verein*, *vereinigen*, *einige*, *Einzelne*, *Einzige*, itp. Cel i charakter Zrzeszenia określają chwilowe potrzeby, do zaspokojenia których Zrzeszenie zostaje powołane do życia, i po zaspokojeniu których przestaje istnieć. Innym rysem znamionującym Zrzeszenie jest jego nieformalny charakter: najlepiej wyrażałoby go określenie *der lustige Verein* (wesoła kompania), w takim mniej więcej sensie, w jakim Stirner użył go w jednym ze swych artykułów w odniesieniu do „Wolnych”<sup>311</sup>: „Wprawdzie jest to *ein Verein*, ale można podać w wątpliwość zasadność tej nazwy w sensie materialistycznym; jest to duchowy *Verein*, ale nie na modłę mieszczańską ukonstytuowany [twór], żadne statutowe [zrzeszenie], lecz *Verein*, o którym nie można powiedzieć, że jest czymś określonym [że w ogóle istnieje] (*er sei hier oder dort*).” Można również bez większych zastrzeżeń przyjąć, iż taka właśnie definicja doskonale pasuje do Stirnerowskiej koncepcji Zrzeszenia.

Różnicę pomiędzy istotą społeczności a istotą Zrzeszenia uwydatnia Stirner na przykładzie relacji pomiędzy ojcem a synem. Ojciec i syn należą do tej samej rodziny, ustalającej ich wzajemne stosunki. Rodzina jawi się tutaj jako „więź” (więzy krwi). Wszelako relacja ta jest stosunkiem zależności: aczkolwiek obydwaj są „poddanymi” rodziny, to jednak ojciec jest głową rodziny, syn zaś jedynie jej członkiem. Tymczasem z chwilą osiągnięcia pełnoletniości, syn wyzwala się spod kurateli ojca i mogą odtąd nawiązywać stosunki partnerskie jako równi sobie egoiści, przy zachowaniu pełnej autonomii. Podobnie w życiu społecznym: kiedy upadnie Państwo, Kościół, Społeczeństwo, tzn. „Trzeci”, każdy w każdym ujrzy tylko egoistę (który nie będzie się podpierał ideami i powoływał na siłę wyższą) i z jako takim nawiązywać będzie stosunki.

Państwo, Kościół, Społeczeństwo, choć powoływane do życia przez jednostki, wyłamały się spod

---

<sup>310</sup> Odmienne zdania jest Wiesław Gromczyński, który w artykule pt. „Egzystencjalistyczne interpretacje filozofii Stirnera” („Studia filozoficzne”, Warszawa 1985, nr 7, s. 59) pisze: „Istnienie Jedyne jako egoisty, a świata jako własności wyklucza totalną negację kultury, albowiem wówczas jednostka byłaby egoistą pozornym, bez możliwości rozwinięcia i zaspokojenia swego egoizmu. Taki rezultat byłby oczywiście sprzeczny z główną ideą dzieła Stirnera”. I - naszym zdaniem - jest wewnętrznie sprzeczny. O tym, iż egoizm Stirnera *nie jest* w żadnym razie tym, co powszechnie rozumie się pod pojęciem egoizmu, pisaliśmy już w rozdziale III. Na temat kultury jako kształcenia i wychowania zob. rozdz. 7

„Jedyny” - koncepcja jednostki.

<sup>311</sup> „Preußen” - korespondencja dla „Leipziger Allgemeine Zeitung” z 9 lipca 1842, w: *Kleinere Schriften*, wyd. cyt. s. 130.

ich kontroli, stając się bytami niezależnymi i odtąd pozostają dla egoistów zawsze czymś zastanym. Życie społeczne wyznacza egoistom role i zadania, konieczność realizowania których nie pozwala im realizować siebie. W państwach, społeczeństwach, jednostki mogą być tylko obywatelami, wiernymi, członkami, ale nigdy sobą - tj. egoistami. Dopiero Zrzeszenie - „to wiecznie płynne zespolenie się wszelkiego bytu”<sup>312</sup> - stanowi zjednoczenie konkretnych Ja (*Verein von Ichen*), z których każde dba tylko o siebie. Każda społeczność jest splotem zależności i sieci, Zrzeszenie natomiast to dobrowolne zespalanie się jednostek w konkretnym celu. Jego istota polega na mnożeniu, zwielokrotnianiu siły z innymi, którzy dążą do tego samego co Ja, i to jedynie do chwili, gdy zostanie to osiągnięte. Nie obowiązuje tutaj żadna lojalność, a rządzi czysty interes - Mój i Twój<sup>313</sup>. Z chwilą zakończenia realizacji wspólnego przedsięwzięcia możemy nawet stać się wrogami (jak dzieje się to w np. przypadku partii, która rodzi się jako zrzeszenie a umiera jako partia), albowiem nasze relacje oparte są na zasadzie wzajemnego „wykorzystywania się”, na planie - „Egoista kontra Egoista”.

Z tego też względu w Zrzeszeniu egoista może wprowadzić na kompromis, pozwolić ograniczyć swoją wolność<sup>314</sup> - bez czego nie sposób czegokolwiek osiągnąć - lecz jego wolność nie jest ograniczona a *limine*, stanowi bowiem kwestię wyboru. Zresztą zamierzeniem Zrzeszenia nie jest obrona wolności („wolność to puste słowo”), lecz realizacja „*moich celów*”. Wobec Zrzeszenia egoista nie musi zobowiązywać się na przyszłość i „zaprzysięgać mu swojej duszy” - jest ono jego „dziełem”, „płodem”, „dzieckiem” i „współtwórcą” (*Mitarbeiter*), z którym robi to, co zechce, albowiem „Zrzeszenie nie zachowuje ani naturalnych, ani duchowych więzów i nie jest żadnym naturalnym bądź duchowym związkiem. Ani *kwery*, ani *wiara* (tzn. duch) nie leżą u jego podłoża.”<sup>315</sup>

Tak mniej więcej przedstawia się aspekt ideologiczny Stirnerowskiego Zrzeszenia. Zdecydowanie słabiej prezentują się kwestie natury ekonomicznej, a zwłaszcza organizacja pracy w Zrzeszeniu: „Jeśli *Ja* sam nie troszczę się o *moją* sprawę, to muszę się *zadowolić* tym, na co Drugi raczy Mi zezwolić. Mieć chleb jest *moją* sprawą, moim życzeniem i potrzebą, a przecież pozostawia się to piekarzom, żywiąc jedynie nadzieję, iż dzięki ich waśniom, prześciganiu się, rywalizacji, słowem - dzięki konkurencji - odniesie się korzyść, na którą - w przypadku cechów - nie można było liczyć, gdyż posiadały *całkowity i wyłączny* monopol na pieczenie chleba. Każdy powinien uczestniczyć w produkcji i wytwarzaniu tego, czego potrzebuje. Jest to jego sprawa, jego własność - a nie członków cechu czy też koncesjonowanych speców.”<sup>316</sup> Można przeto założyć, iż podobnie rzecz by się miała z każdą inną działalnością grupową: pracą poczty, podróżowaniem koleją, budową okrętów, itp., a więc słusznym byłoby przypuszczenie, iż większość swego życia egoista musiałby spędzić na nieustannym poszukiwaniu „takich, którzy się ze Mną *zrzeszą*, bez przysięgania na mój sztandar”<sup>317</sup>, by wraz z nimi piec, gotować, strzyc się, pracować, itd. Pierwsze oblicze Zrzeszenia zatem to obrazek igrzysk metautopijny. Przy założeniu, iż każde tego rodzaju

<sup>312</sup> *Jedyny*, wyd. cyt. s. 264.

<sup>313</sup> Trudno nie dostrzec w tym modelu repliki Feuerbachowskiej wspólnoty Ja i Ty, tym razem opartej nie na miłości, lecz na korzyści własnej i eksploatacji Innego.

<sup>314</sup> Zob. *Jedyny* s. 377: „Wszelako nie powstrzymamy się przed zarzutem, że zawarta ugoda [w Zrzeszeniu] znowu będzie Nam ciężarem i może ograniczyć naszą wolność; można powiedzieć, iż dojdziemy w końcu do tego, że «każdy będzie musiał poświęcić część swojej wolności dla ogółu». «Ogółowi» jednak nie przypadnie żadna ofiara, ponieważ nie zawierałem żadnej ugody ani dla dobra «ogółu», ani jakiegokolwiek innego człowieka. Zgodziłem się raczej na ugodę tylko dla własnej korzyści, z *samolubstwa*. Co zaś się tyczy ofiary, to «ofiaruję» wszak jedynie to, co nie jest w mej mocy, tzn. nie «ofiaruję» zupełnie nic.”

<sup>315</sup> Tamże, s. 375.

<sup>316</sup> Tamże, s. 329.

<sup>317</sup> Tamże, s. 280.



przedsięwzięcie ma - jak chce Stirner - posiadać charakter tymczasowy, należałoby nowoootwartą fabrykę bojlerów zamknąć zaraz po wyprodukowaniu przez nią potrzebnej egoistom ilości bojlerów, gdyż w przeciwnym razie „zrzeszenie” założone do realizacji tego celu mogłoby się „zestalić”, a przez to stać się np. monopolistą, dyktującym prawa i warunki, co krępowałoby „*moje obcowanie*”. W pewnym jednak sensie koncepcja Stirnera odzwierciedla istniejące już stosunki gospodarcze, a zwłaszcza wzmożony w drugiej połowie dziewiętnastego wieku rozwój wolnej konkurencji. Zrzeszenie więc to do pewnego stopnia karykatura dziewiętnastowiecznego społeczeństwa burżuazyjnego i jego stosunków produkcji. Nie trudno też dopatrzeć się w tej koncepcji apologii *status quo*. Nie da się bowiem zaprzeczyć, iż - skoro o wszystkim decydować będzie siła - to stosunki wyzysku są tutaj w zasadzie zastane, ponieważ wszystkim dysponować będzie wszakże nowa kasta Silnych, usiłująca „ustanowić się jako świętość” i doprowadzić do „zestalenia” Zrzeszenia w taki sposób, by podporządkować sobie Zrzeszających się. Zachowane zostają najważniejsze filary życia gospodarczego, politycznego i społecznego: własność, pieniądz, eksploatacja jednych przez drugich. Zachowawczy charakter takiej formy obcowania zatem w ogóle eliminuje konieczność zakładania Zrzeszeń.

Nie jest to - jak się wydaje - jedyna sprzeczność, koncepcja Zrzeszenia bowiem kłóci się w pewnym stopniu z samą filozofią Jedyne. Jeżeli podejmowane w ramach Zrzeszenia działania oparte mają być wyłącznie na zasadach egoistycznych, wówczas rodzi się obawa, iż żadne z podjętych przedsięwzięć nie zostanie zrealizowane do końca, gdyż każde wspólne działanie może zniweczyć kaprys poszczególnego przedsiębiorcy. Jeżeli zaś egoiści zdecydowaliby się na współpracę, to musiałaby się ona opierać także na zasadach solidarności, odstąpienie od których położyłoby kres ich wspólnej działalności. Solidarność natomiast niezaprzeczalnie nie idzie w parze z egoizmem, gdyż wiąże się z nią konieczność poświęcenia się dla sprawy. Zgodnie z powyższym, Zrzeszenia nie można budować w oparciu o czysty egoizm.

Inne oblicze Zrzeszenia to zbiór zatamizowanych jednostek, polegających na sobie w kwestii bezpieczeństwa. Można sobie wyobrazić, iż każdy posiada tutaj broń i sam dba o swoją obronę<sup>318</sup>. Państwo, społeczeństwo, komuna, nie są w stanie zapewnić gwarancji ochrony mienia i życia jednostki, zadaniem tym jednak nie obarcza Stirner *expressis verbis* również Zrzeszenia. Jednostka, by ochronić swą własność lub życie jednoczy się w tym celu z innymi, jednakże również bez żadnych gwarancji. Jeśli bowiem padnie ofiarą rabusiów lub zabójców, to sama sobie będzie winna, gdyż skoro nie potrafiła się obronić, to „dobrze jej tak”. To oblicze Zrzeszenia przypomina jako żywo sytuację w dzisiejszej Liberii, a także Południowym Jemenie, gdzie stosunki międzyludzkie reguluje zasada do złudzenia przypominająca filozofię Zrzeszenia. O ile Stirnerowska krytyka państwa i społeczeństwa wykazała słabe strony życia społecznego, których - na skutek przyzwyczajenia - ludzie zdają się nie zauważać, o tyle przedstawiony powyżej obraz Zrzeszenia w obecnej dobie cywilizacyjnej jest zupełnie nie do przejścia nie tylko w aspekcie społecznym, ale także indywidualnym.

Poza tym trudno oprzeć się wrażeniu, iż obraz Zrzeszenia jako alternatywnej koncepcji społecznej ulega coraz większemu rozmyciu, a ostatecznie próbę jednoznacznej jego interpretacji udaremnia sam Stirner w odpowiedzi na krytykę Hessa<sup>319</sup> w Kwartalniku Wiganda<sup>320</sup>. Okazuje się bowiem, że - zdaniem Stirnera - Zrzeszenia wcale nie trzeba zakładać, że gdy uważnie przyjrzymy się realiom, to ujrzymy „setki takich po części szybko przemijających, po części zaś trwałych egoistycznych Zrzeszeń”<sup>321</sup>, których egzemplifikacją może być egoistyczna wesoła ferajna dzieci bawiących się na ulicy. Dalej, ciągnie Stirner, takimi Zrzeszeniami są pary ukochanych, przyjaciół, którzy się egoistycznie jednoczą, ażeby zaznawać wzajemnie rozkoszy, w relacjach, w których nikt nie ponosi szkody (*zu kurz kommt*). Co więcej, takim Zrzeszeniem jest już towarzystwo znajomych, którzy, spotkani na ulicy, zapraszają nas do winiarni, aby się z nami „zjednoczyć” dla zabawy i „by na godzinkę (*Stündchen*) utworzyć «egoistyczne Zrzeszenie»”<sup>322</sup>.

Jak widać z powyżej przedstawionych zestawień, Zrzeszenie da się określić wyłącznie jako coś, co - by raz jeszcze zacytować samego Stirnera - *nie sei hier oder dort*. Cała koncepcja Zrzeszenia bowiem to - jak

<sup>318</sup> Stirnera zdaje się bronić prawa do noszenia i posiadania broni, co można

wywnioskować z fragmentów na ss. 251, 252 i 301 *Jedyne*.

<sup>319</sup> Opublikowaną w: *Ostatni filozofowie* (Darmstadt 1845). Zob. Moses Hess, *Pisma filozoficzne*, wyd. cyt. 463-482.

<sup>320</sup> *Rezensenten Stirners, Entgegnung an Feuerbach, Szeliga und Hess*, w: *Kleinere Schriften*, wyd. cyt., ss. 387-395.

<sup>321</sup> Tamże, s. 395.

<sup>322</sup> Tamże, ss. 396-397.

się zdaje - poroniony zamysł, zdradzający poważny brak konsekwentnego myślenia. Zrzeszenie ma być dla egoistów ziemią obiecaną, której Stirner nie potrafi jednak szczegółowo opisać, intuicyjnie konstruując antytezę społeczeństwa. W ostateczności okazuje się ono zlepkiem karykatur dziewiętnastowiecznego społeczeństwa burżuazyjnego oraz Fournierowskich falansterów. Nie będzie chyba przesady w stwierdzeniu, iż Zrzeszenie nie stanowi zadowalającego rozwiązania kwestii społecznej, a - z egoistycznego punktu widzenia - jawi się jako przeszkoda w swobodnej realizacji indywidualnych celów jednostki. Tak czy inaczej, nie stanowi ono alternatywy dla dotychczas istniejących systemów społecznych i państwowych, a nadto w żaden sposób nie przystaje do samej filozofii egoizmu Stirnera, co potwierdza wcześniejszą tezę o kontaminacyjnym i synkretycznym charakterze jego teorii.

\* \* \*

Równie mało uzasadniony jak potrzeba tworzenia Zrzeszenia wydaje się także postulat prowadzącego do niego buntu. Łatwo się domyślić, iż stanowi on odpowiedź na wyrażaną w poglądach niektórych młodoheglistów nieuchronność rewolucji<sup>323</sup> jako środka do realizacji przemian społecznych. Przynajmniej w fazie wstępnej wywodu Stirner przeciwstawia bunt rewolucji<sup>324</sup>, definiując go jako konieczność podniesienia się, wywyższenia się ponad nieakceptowany i odrzucany przez egoistę *status quo*. „Rewolucji i buntu nie można uważać za równoznaczne. Rewolucja polega na przewrocie stanu, istniejącego stanu rzeczy czy też *statusu*, państwa bądź społeczeństwa, stanowi przeto akt *polityczny lub społeczny*. Bunt pociąga wprawdzie za sobą nieuchronnie zmianę stanu rzeczy, lecz nie bierze się z niezadowolenia z owego stanu, lecz z niezadowolenia ludzi z samych siebie; nie jest zbrojnym powstaniem, lecz powstaniem jednostek, jest rewoltą bez baczenia na ład, który się z niej rodzi. Celem rewolucji był nowy *ład*; bunt prowadzi do tego, by nie *pozwoić* dać sobą rządzić, by samemu się gospodarzyć, nie pokładając płonnych nadziei w żadnych «instytucjach».”<sup>325</sup> Można by stąd wywnioskować, iż jest to bunt przeciwko zinstytucjonalizowanym formom życia<sup>326</sup>, bunt przeciwko Trzeciemu. Nie jest on walką, zakłada bowiem

---

<sup>323</sup> Zob. Ryszard Panasiuk, *Lewica heglowska*, wyd. cyt. s. 83. Pierwsze wzmianki na temat konieczności przeprowadzenia rewolucji w Niemczech pojawiły się w artykule stowarzyszonego z młodoheglistami M. Bakunina pt. *Die Reaktion in Deutschland. Ein Fragment von einem Franzosen, Jules Elysard*, opublikowanym w „*Deutsche Jahrbücher*” z 17, 18, 19, 20, 21 października 1842 (Por. *Rosyjska myśl filozoficzna i społeczna <1825-1861>*. Warszawa 1961, ss. 231-263). O nadziejach na rewolucję w korespondencji pomiędzy Marksem a Rugem z 1843 r. Por. *Listy z „Deutsch-Französische Jahrbücher”*, Marks -Engels, *Dzieła*, wyd. cyt. t. 1, ss. 408-409.

<sup>324</sup> Stirner odrzuca rewolucję, utożsamiając ją z działaniem reformatorskim, kontynuującym zasadę chrześcijaństwa (prawa Człowieka, wolność, równość, itp.), którego ostatecznym celem jest ustanowienie chrystokracji. Poglądy Stirnera na temat zależności pomiędzy rewolucją i reakcją przedstawione zostały w *Jedynym* (zob. rozdz. „Liberalizm polityczny”) oraz w *Geschichte der Reaktion* (Berlin 1852, t. 2, s. VIII), w której czytamy: „Reakcja przychodzi na świat w tej samym momencie, co rewolucja: jedno i drugie rodzi się jednocześnie [...] Reakcja to tylko inne oblicze rewolucji.”

<sup>325</sup> *Jedyny*, wyd. cyt. ss. 380-381.

<sup>326</sup> Tamże: „Rewolucja nakazuje zakładać *instytucje*; bunt wymaga, by się *wzniesć i wywyższyć*.”

wyłącznie „wydobycie się z istniejącego stanu rzeczy, który porzucony umiera i ulega rozkładowi”<sup>327</sup>.

„Aby do czegoś dojść, muszę się zbuntować”<sup>328</sup>, a jeśli bunt się uda, *das Bestehende* runie w gruzach. Wprawdzie już Hobbes pisał o buncie jako śmierci państwa, przyrównując go do choroby oczu lub zarazy<sup>329</sup>, jednakże pojmował go jako zbrojną rebelię, podczas gdy dla Stirnera, unikającego konotacji politycznych, nie był on tożsamy z obywatelskim nieposłuszeństwem (*civil disobedience*). Tego rodzaju logika tłumaczy dość precyzyjnie, dlaczego bunt - w przeciwieństwie do rewolucji - nie jest interpretowany przez Stirnera jako *sensu stricto* akt polityczny. Bunt Stirnera, skierowany przeciwko instytucjom, polega na swego rodzaju niejawnym odmowie poszanowania obcego autorytetu, obcego prawa. Rzecz jasna tego rodzaju „bunt” - by się powieść - musiałby być aktem zsynchronizowanym w czasie, podjętym jednocześnie przez wszystkich niezadowolonych przedstawicieli danej społeczności. Można sobie wyobrazić, iż zainspirowałby go indywidualny akt, ostatecznie doprowadzający do unicestwienia istniejącego stanu rzeczy (przypadek Sokratesa). Jest też faktem, iż tego rodzaju bunt nie musiałby przerodzić się w rewolucję.

Tym samym powracamy tutaj do teorii erozji państwa. Obywatele przestają utożsamiać własne dobro z dobrem wspólnoty, wskutek czego zatracą ona poczucie narodowej tożsamości i z czasem „umiera” jako organizm polityczny. Przytaczany wcześniej casus starożytnej Grecji doskonale ilustruje mechanizm owego „wydobycia się” jednostki spod władzy państwa, tudzież jej ucieczki przed „wszelkim ustrojem”<sup>330</sup>. Kwestii tej - aczkolwiek w zupełnie innym kontekście - poświęca uwagę Hegel w jednej ze swoich wczesnych, za życia niepublikowanych prac, *Die Positivität der christlichen Religion*. Innym wymownym przykładem fenomenu „obumierania państwa” mogłyby być dzieje przedrozbiorowej Polski<sup>331</sup>, której obywatele przestali w dobru „ojczyzny” widzieć dobro własne, przyczyniając się tym sposobem do rozkładu

---

<sup>327</sup>        Analizując niniejszy fragment najbardziej bezwzględni i surowi krytycy Stirnera - Marks i Engels - zauważają, iż w powyższym stwierdzeniu kryje się „stare urojenie, że państwo samo się rozpadnie, gdy tylko wystąpią z niego wszyscy jego członkowie [...] Już w hipotetycznej formie tego zdania przejawia się fantastyka i bezsilność tego pobożnego życzenia. Jest to stara iluzja, że tylko od dobrej woli ludzi zależy zmiana istniejących stosunków i że istniejące stosunki są ideami.” Można się z tym poglądem zgodzić, o ile rzeczywiście jest tu mowa o pobożnym życzeniu, i o ile intencją Stirnera jest, by „wystąpi[li] z niego wszyscy jego członkowie.” Mniej słusznym wydaje się już jednak zestawienie Stirnera z Georgiem Kuhlmannem i jego dziełem *Das Reich des Geistes*, z którego autorzy *Ideologii niemieckiej*, przytaczają niniejszy fragment (Genewa 1845, s. 116): „Nie zniszczyć winniście i zburzyć, lecz obejść i opuścić to, co stoi Wam na drodze. A gdy obejdziecie to i opuścicie, ustanie to samo przez się, gdyż nie znajdzie już pożywki”. Trudno doszukać się tutaj analogii ze Stirnerem, który wszakże konstatuje: „Skalę, która zawala Mi drogę, obchodzę tak długo, aż nie znajdę prochu, aby ją wysadzić. Prawo narodu odchodzę dopóty, dopóki nie zbiorę sił, aby je obalić.” Terrorystyczna wymowa cytowanego passusu ewidentnie kłóci się z chrześcijańską frazeologią obojętności wobec spraw doczesnych.

<sup>328</sup>        *Jedyny*, wyd. cyt. s. 303.

<sup>329</sup>        *The Elements of Law: Natural and Politic*, część 2, rozdz. 8, cyt. za:

Roman Tokarczyk, *Hobbes*, Warszawa 1987, s. 281.

<sup>330</sup>        *Jedyny*, wyd. cyt., s. 381.

<sup>331</sup>        O czym również Hegel pisze przy okazji krytyki teorii Rousseau we

organizmu państwowego. Jednakże - jak wiadomo - późniejsze dzieje Grecji, jak i historia Polski dowiodły, że tego rodzaju „egoistyczne” ucieczki od „wszelkiego ustroju” okazały się niezbyt fortunne dla dalszych losów społeczności omawianych państw. Pominięty w nich bowiem został tak istotny w filozofii Stirnera aspekt siły, w tym konkretnym przypadku siły zewnętrznej, w postaci innych mocarstw. Jeżeli zatem intencją Stirnera był „bunt” tego typu, to trzeba przyznać, iż trudno nazwać to idealnym rozwiązaniem kwestii społecznej.

Spójrzmy teraz na zagadnienie buntu w wymiarze indywidualnym. Bunt „nie bierze się z niezadowolenia z [istniejącego] stanu [rzeczy], ale z niezadowolenia ludzi z samych siebie”<sup>332</sup>. Zagadnienie buntu zatem przetransponowane zostaje z planu socjologicznego na płaszczyznę psychologiczną. Swoją drogą, zdanie to ewidentnie przeczy całej filozofii afirmatywnego egoizmu Stirnera. W ujęciu semantycznym i psychologicznym bunt jest wyrazem sprzeciwu, reakcją na frustrację, tej zaś jednostka może doznać jedynie w zderzeniu ze światem zewnętrznym; frustracja natomiast rodzi zwykle agresję. Jeżeli zatem na drodze antytezy Jedyny nie powstaje przeciwko stosunkom społecznym i państwu, to znaczy, że buntuje się przeciwko sobie samemu. W konsekwencji można jedynie przyjąć, że egoista obwinia sam siebie za to, iż zbywa mu na sile i możliwości (*Vermögen*), ażeby być czymś innym lub czymś więcej<sup>333</sup>. A przecież zadowolony w sobie egoizm cieszy się tym, czym jest, a w każdej chwili jest wszakże *Alles im Allem*. Skąd więc niezadowolenie? Sensowną interpretacją byłaby eksplikacja tego problemu w duchu Schopenhauerowskiego woluntaryzmu i Feuerbachowskiej krytyki religii. Otóż, kiedy odczyta się „doskonałość” Jedynego jako pusty frazes, wówczas stanie się oczywistym, że Jedyny nigdy nie może przestać „chcieć”, albowiem jego egzystencję determinuje również „brak”, określający wszelki byt - odwieczny argument przeciwko istnieniu szczęścia i bogów. Następstwem tej logiki jest również to, że niezadowolenie, którego przejawem jest bunt, towarzyszący wszelkiej ludzkiej działalności, staje się siłą motoryczną rozwoju ludzkości, cywilizacji i kultury<sup>334</sup>. Owo wieczne niezadowolenie z istniejącego stanu rzeczy leży także u podstaw stworzonego przez kulturę grecką mitu o zbuntowanym Prometeuszu. Jednak przeciwstawienie mu niezadowolenia jednostki z samego siebie w koncepcji Stirnera w zasadzie wyklucza możliwość takiej interpretacji.

Jak widać analiza semantyczna i kontekstualna Stirnerowskiego buntu napotyka na ogromne trudności. Nie ułatwia odczytania sensu tego terminu także przypis Stirnera, w którym odwołuje się on do etymologii słowa „Empörung”, zastosowanego „w tym zawężonym sensie, którego kodeks karny zabrania”<sup>335</sup>. Przypis ten rzecz jasna miał przekonać cenzurę, iż pojęcie buntu, którym posługuje się filozof pozbawione jest konotacji politycznych. Stirner kieruje zatem naszą uwagę na źródłosłów omawianego wyrazu - *empor* - implikujący pięcie się w górę, wywyższanie się<sup>336</sup>. Niezaprzeczalnie symbolika wywyższania się stanowi świadome nawiązanie do słów Chrystusa z Mat. 23, 12 („Kto się wywyższa, będzie poniżony, a kto się poniża, będzie wywyższony”). Tutaj jednak pojawia się kolejna sprzeczność. Jeżeli Stirnerowski bunt, polegający na wywyższaniu się, ma w konsekwencji stanowić antytezę Chrystusowej nauki o poniżaniu się, dlaczego zatem Stirner widzi w Chrystusie wzór buntownika? A jest - sugeruje filozof - po temu uzasadniona przyczyna. Nie można się poniżać, nie wywyższając się zarazem. W świadomym

---

<sup>332</sup> Jedyny, s. 380.

<sup>333</sup> Zob. tamże, s. 213: „[Jednostka] istnieje wyłącznie wtedy, gdy się buntuje, kiedy nie pozostaje tym, czym, jest (podkreśl. A.G.); inaczej by przepadła, zginęła.”

<sup>334</sup> Czyli bunt jako „afirmacja istnienia”. Tak postrzegany bunt stanowi temat rozprawy Alberta Camusa zat. *Człowiek zbuntowany* (wyd. pol. Kraków 1991).

<sup>335</sup> Jedyny, wyd. cyt., s. 381.

<sup>336</sup> Bezzasadność użycia przez Stirnera terminu *Empörung* bezlitośnie wyszydza Marks i Engels w cytowanej już *Ideologii niemieckiej*, s. 430: „Filozofia buntu, która została nam tu wyłożona w postaci marnych antytez i zeszlęgo kwiecica krasomówstwa, w ostatniej instancji nie jest niczym innym jak pełną fanfaronadą apologią parweniuszowstwa (parweniusz <*Emporkömmeling*>, dorobkiewicz <*Emporgekommener*>, buntownik <*Empörer*>).”

poniżaniu się tkwi wszakże mnóstwo dumy i pychy, gdyż stanowi ono ewidentną manifestację poczucia wyższości. A właśnie Chrystus „wywyższył siebie ponad wszystko”, był „buntownikiem, nie wywrotowcem”<sup>337</sup>, lecz tym, który się zbuntował [...] chodziło mu wyłącznie o to, «byście byli roztropni jak węże», co wyraża tę samą myśl, jak w szczególnym przypadku owo: «Oddajcie cesarzowi, co cesarskie»<sup>338</sup>. Stirner nie ukrywa, iż w przytaczanym fragmencie pragnie wykazać rzekomą hipokryzję i przebiegłość Mesjasza<sup>339</sup>. Chrystusowe *seditio* nie było - w interpretacji filozofa - walką wręcz z żydowską hierarchią i rzymskim okupantem, ale podstępem, dzięki któremu podbił on cały świat<sup>340</sup>. Ów bunt polegał zatem na wywyższeniu się ponad wszystko, co wzniosłe, na odmowie uznania wartości starożytnego świata, która w ostateczności doprowadziła do jego rozkładu; był to zamach na świętość faryzeuszy, bunt przeciw *das Bestehende*. Nie trzeba dodawać, iż tak przedstawiony Chrystus-buntownik sankcjonuje tutaj samą ideę buntu i staje się wzorem do naśladownictwa.

W interpretacji Stirnerowskiego buntu nie sposób pominąć odniesień do Hegłowskiego modelu Pana i Niewolnika, w którym bunt występuje pod postacią „uporu” (*Eigensinn*)<sup>341</sup>. Motto tej koncepcji buntu mogłaby nadto stanowić zmodyfikowana dewiza Kartezjusza: „Buntuję się - więc jestem” („Aby do czegoś dojść, muszę się zbuntować”). Albowiem tylko poprzez bunt, który jest bezwzględną negacją wszystkiego, co święte, Jedyny „dochodzi do siebie” i, zajmując miejsce Pana, sam staje się Panem i Właścicielem świata<sup>342</sup>. Ten bunt to „upór” przeciwstawiony „różdze”<sup>343</sup>, bezwzględna odmowa, apoteoza krnąbrności i przekory, wyrażona w najoryginalniejszym bodaj postulatcie nieposłuszeństwa: „lepiej być dzieckiem niegrzecznym niż przedwcześnie dojrzałym, lepiej być nieposłusznym niż zbyt uległym. Krnąbrny i nieposłuszny jest jeszcze w stanie kształtować siebie zgodnie ze swą własną wolą; przedwcześnie dojrzały i uległy jest zdeterminowany przez «gatunek», powszechne wymogi, itd. - gatunek stanowi dlań prawo, określa go, bowiem czymże innym jest dla niego gatunek, jak nie jego «przeznaczeniem», «powołaniem»?»<sup>344</sup> Podążając dalej tokiem myślenia Stirnera dochodzimy do wniosku, iż właściwie ów bunt wyraża dławioną reakcję sprzeciwu wobec wszelkich rozkazów, jakiejkolwiek zwierzchności, każdego „rozumnego prawa”. Ta mniej lub bardziej konsekwentnie rozwijana koncepcja podpowiada nam, iż wzoru buntowników upatrywać należy w „zuchwałych chłopcach”, którzy „[g]dy im nakażecie: «Pokłońcie się Najwyższemu!» - [...] odpowiedzą: «Jeśli chce Nas poskromić, to niechaj przyjdzie i sam to uczyni, My bynajmniej z własnej woli się nie pokłonimy»»<sup>345</sup>.

Stirnerowska filozofia buntu przywodzi na myśl postaci buntowników u niemieckich poetów romantycznych Burzy i Naporu (np. *Götz von Berlichingen* Goethego), Miltona (Lucyfer z *Raju utraconego*), tudzież niektórych bohaterów Byrona (Kain i Manfred). Dostrzec można tu także ślady tego, co Goethe określał jako *das Dämonische*, a mianowicie wrodzoną, unikalną siłę napędową, tkwiącą w zbuntowanym bohaterze, stanowiącą nie ulegające zmianom prawo do indywidualnego kreowania rzeczywistości - siłę, która jemu oraz jego otoczeniu szykuje zgubny los.

<sup>337</sup> Co nie jest wcale takie pewne w kontekście wypowiedzi samego Chrystusa

według relacji św. Mateusza 10, 34 oraz św. Łukasza 22, 36-38.

<sup>338</sup> *Jedyny*, wyd. cyt., s. 382.

<sup>339</sup> Stirner pomija drugi człon cytowanej wypowiedzi Chrystusa, a mianowicie:

„[badźcie] nieskazitelni jak gołębie.”

<sup>340</sup> Myśl tę w odniesieniu do chrześcijaństwa jako kontynuacji judaizmu

rozwija Nietzsche w *Z genealogii moralności*, 9, 10, 11.

<sup>341</sup> Co z kolei ma bezpośredni związek z „sensem własnym” (*der eigene Sinn*).

<sup>342</sup> *Jedyny*, wyd. cyt. s. 110: „Jam jest Panem (Herr) świata, Moja jest

«Chwała» (*Herrlichkeit*). Świat stał się prozaiczny, gdyż zniknęło zeń to, co boskie; stał się Moją własnością, którą zarządzam wedle Mejej woli...”

<sup>343</sup> Tamże, s. 10.

<sup>344</sup> Tamże, s. 213-214.

<sup>345</sup> Tamże, s. 96.

W rezultacie staje się dość oczywiste, iż Stirnerowski bunt nie wiedzie bynajmniej do Zrzeszenia, lecz jest romantyczną apologią nieposłuszeństwa, sprowadzającą się w ostateczności do podżegania, by sprzeniewierzyć się autorytetowi<sup>346</sup> (Boga, państwa, prawa, norm społecznych w ogóle). Jedyne słuszną drogą to - wedle Stirnera - słuchać samego siebie (*sich vernehmen*), i w tej ekspresji samego siebie wyraża się właśnie rozumność (*Vernunftigkeit*) Jedyne<sup>347</sup>. W kategoriach społecznych apologia buntu sprowadza się do zwykłego agitatorstwa i stawia myśliciela w szeregu pospolitych demagogów. W kategoriach indywidualnych natomiast wartość takiego buntu, którego istotę określa przede wszystkim zasada nieposłuszeństwa, wydaje się znikoma. Trudno się oprzeć wrażeniu, iż frazeologia buntu jest tutaj zupełnie zbyteczna, albowiem jeśli ów romantyczny zryw sprowadza się do odmowy posłuszeństwa, jaki jest wtedy sens, by to uzasadniać? Trudno zaprzeczyć, iż cała ta nihilistyczna tendencja zakłada wyłącznie zniesienie wszelkich ograniczeń, zakazów, nakazów i restrykcji warunkujących życie społeczne. Cel ten wszakże można osiągnąć bez buntu, a już na pewno bez podżegania, jak czyni to nie filozoficzny egoizm w wydaniu Stirnera, lecz prozaiczny, obłudny egoizm samoluba, zgoda nieświadomego swego egoizmu (co zresztą Stirner sam przyznaje, uwydatniając potęgę motywów egoistycznych).

Po buncie przeciwko wszelkim świętościom, Stirnerowi pozostaje usankcjonowanie takiego prawa, które Jedyny mógłby uznać, a którego treść stanowiłby pilnie niegdyś strzeżony sekret Asasynów: „nic nie jest prawdą - wszystko jest dozwolone”<sup>348</sup>. Ażeby tego dokonać, należy ideę Prawa uznać za „kretynizm” i samemu ogłosić się *princeps legibus solutus*. O tym zaś, w jaki sposób osiągnąć ten cel, traktuje rozdział następny.

---

<sup>346</sup> Ta myśl pojawia się u Stirnera już w powyżej przytaczanym artykule *Das unwahre Prinzip unserer Erziehung* (*Kleinere Schriften*, wyd. cyt. ss 254-255), w którym odrzuca on zasadę autorytetu: „Ktoś, kto musi odwoływać się do autorytetu, jest bardzo słaby, i grzeszy, mniemając, iż ulepsza „bezczelnego” [ucznia] czyniąc zeń tchórza (*Furchtsamen*)”.

<sup>347</sup> Por. *Jedyny*, wyd. cyt. ss. 73, 398 oraz 415.

<sup>348</sup> Aczkolwiek owa dewiza nie pojawia się w dziele Stirnera, to znalazła ona uznanie u kontynuatorów Stirnerowskiej myśli - Dostojewskiego (por. *Bracia Karamazow*, wyd. pol. Warszawa 1978. t. II, s. 374) i Fryderyka Nietzschego (por. *Tako rzecze Zaratustra*, wyd. pol., 1905, s. 339, oraz *Z genealogii moralności*, wyd. pol. 1906, s. 183). Zestawienie oraz omówienie podobieństw pomiędzy tymi trzema autorami czytelnik znajdzie w pracy Johna Carrola *Break-Out from the Crystal Palace* (Londyn 1974).

## Rozdział V

### PRAWO I SIŁA

#### 1. PRAWO

Jest rzeczą dość osobliwą, iż zagadnieniu Stirnerowskiej krytyki prawa poświęcono jak dotąd stosunkowo niewiele uwagi. Poza Marksem i Engelsem w przytaczanej już *Ideologii niemieckiej* oraz Ernstem Blochem, który w swym *Naturrecht und menschliche Würde*<sup>349</sup> podejmuje się próby analizy kategorii prawa w ujęciu autora *Jedynego*, problem ten niemalże wcale nie pojawia się w badaniach twórczości tego filozofa. Przyczyną owego stanu rzeczy może być fakt, iż Stirner nie występuje tutaj w charakterze znawcy prawa, lecz jako zaprzysięgły wróg wszelkich zasad, a jego teorie prawne - zdaniem większości interpretatorów - grzeszą brakiem erudycji, a także rażącą arbitralnością. Należałoby przeto już na wstępie stwierdzić, iż w dyskusji, jaką prowadzi Stirner nad zagadnieniem prawa, nie będziemy bynajmniej mieli do czynienia ze szczegółowym podziałem praw na abstrakcyjne i konkretne w rozumieniu Heglowskim<sup>350</sup>, ani też na *ius* i *lex*, w takim ujęciu, w jakim występują one w prawie rzymskim. Sporadycznie, w rozważaniach Stirnera nad naturą prawa, pojawia się rozróżnienie na prawa naturalne i pozytywne w ujęciu Hobbesowskim, aczkolwiek ze znacznymi uproszczeniami. Tymczasem w dużej mierze analiza prawa w wydaniu Stirnera sprowadza się do *krytyki* prawa jako nakazu oraz jego gloryfikacji jako wyrazu woli (czy też samowoli) prawodawcy, tj. „woli pana”<sup>351</sup>. Nie można też przy tym zapominać, iż dla Stirnera prawo jawi się nadto jako derywat przyzwyczajenia i moralności obiektywnej (*Sittlichkeit*), stąd też w pewnej mierze mamy tu do czynienia z krytyką prawa obyczajowego.

W okresie przedmarcowym kwestie prawne, jak niemal żadne inne, zaprzętały umysły wielu niemieckich intelektualistów, w tym przede wszystkim uczniów Hegla. Zagadnienia natury prawnej, w sposób nierozłączny związane z koncepcją państwa, odegrały ogromną rolę w procesie kształtowania się staro- i młodoheglowskiej wizji modelu sceny politycznej. W dyskusjach tych głos zabierali znani przedstawiciele świata nauki i polityki, reprezentujący różne, nierzadko skrajnie odmienne, opcje i stanowiska. I tak, do grona zagorzałych przeciwników wszelkich tendencji pro-rewolucyjnych zaliczali się między innymi: reakcyjny romantyk, twórca historycznej szkoły prawa Friedrich von Savigny (1775-1861) (późniejszy minister sprawiedliwości w rządzie pruskim), odrzucający pojęcie prawa naturalnego, upowszechniane przez filozofów osiemnastowiecznych, i uznający za podstawę ustawodawstwa burżuazyjnego prawo rzymskie, Karl von Haller (1768-1854), traktujący państwo jako własność panującego, Adam Müller, zwolennik teokracji i ultramontanizmu, a także Friedrich Julius Stahl (1802-1861), kontestujący w swej publikacji *Rechtsphilosophie* (1830-1837) wszelki liberalizm polityczny i religijny. Z drugiej strony zaś w obronie liberalizacji życia społecznego i prawa występowali tacy liberałowie jak Karl Welcker (1790-1868), przywódca liberalnej opozycji w parlamencie badeńskim i autor petycji do Bundestagu w sprawie wolności prasowej (*Die volle und ganze Preßfreiheit*, Freiburg 1830), entuzjastujący się angielskim modelem demokracji; Karl von Rotteck (1775-1840), propagator francuskiego liberalizmu, jak również Edward Gans (1790-1863), uczeń Hegla, radykalnie krytykujący historyczną szkołę prawa. W łonie lewicy heglowskiej, w dyskusji na temat kształtu ustawodawstwa szczególnie donośnie brzmiały głosy Adolfa Seegera<sup>352</sup>, który w „Die deutsche Rechts-Wissenschaft in ihrem Verhältnis zu unserer Zeit”<sup>353</sup> optował za przywróceniem prawa germańskiego, głosząc jego wyższość nad prawem rzymskim; Ludwika Buhla (1814-1880), który w „Die Verfassungsfrage in Preußen” zwalczał szkołę Savigny’ego, określając ją jako „romantykę” i „poezję” w dziedzinie prawa, a także Arnolda Rugego i Karla Nauwercka, w rozmaitych artykułach na łamach „Hallische Jahrbücher”, poświęconych formie konstytucji przyszłego „państwa prawa”. Pomawiani przez stronnictwa konserwatywne o skrajny radykalizm, duchową deprawację młodzieży, herezję w teologii, a następnie ateizm, a także o podkopywanie nawy państwowej, młodoheglowscy programowo łączyli treści polityczne z etycznymi, bezustannie podkreślając wybitnie moralny charakter swoich teorii i koncepcji. Przeto akcentowana przez nich konieczność stworzenia państwa przyszłości w oparciu o

<sup>349</sup> Ernst Bloch, *Gesamtausgabe*, Frankfurt 1977, t. 6.

<sup>350</sup> W tym miejscu wypada jednak zaznaczyć, iż Stirnerowi nie jest obca

Heglowska dialektyka prawa i siły, a uważna lektura fragmentów *Fenomenologii ducha* (np. „Prawo i siła”) pozwala dostrzec pewne zbieżności i podobieństwa.

<sup>351</sup> *Jedyny*, wyd. cyt., s. 229.

<sup>352</sup> Dat urodzenia i śmierci Adolfa Seegera nie udało się ustalić.

<sup>353</sup> *Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz*, Zürich und Winterthur 1843.

„rozumne prawa” oraz „w zgodzie z zasadami moralnymi” stworzyła Stirnerowi asumpt do krytyki prawa w ogóle oraz tych, którzy opętani przez ducha prawości „cierpią na *idée fixe* moralności”<sup>354</sup>.

Wśród młodoheglistów, a ściśle rzecz biorąc „Wolnych”, Stirner uchodził za zagorzałego wroga wszelkiego prawa na długo przedtem, zanim stworzył filozofię egoizmu. Jego osobliwy, radykalny stosunek do prawa znalazł odzwierciedlenie w skomponowanym w 1842 r. przez Fryderyka Engelsa oraz Edgara Bauera poemacie *Der Triumph des Glaubens*, w którym czytamy: „Spójrzcie tylko na Stirnera, spójrzcie na tego przezornego wroga wszelkich więzów i pęt! Na razie pije on jeszcze piwo, lecz wkrótce pić będzie krew, jak inni wodę. Skoro tylko ktoś zawoła: *à bas les rois!* Stirner pośpiesznie dodaje: *à bas aussi les lois!* [...] Precz z ustawą, precz z prawem (*Gesetz*)!”<sup>355</sup>

Podobnie jak w przypadku omawiania innych kategorii i pojęć analizowanych w poprzednich rozdziałach, również i tutaj nie sposób nie odnieść się do synonimiki tak charakterystycznej dla wywodów Stirnera. W języku niemieckim dla określenia uprawnienia, jak i tego, co słuszne, używa się wyrazu *Recht*. Tymczasem *Recht* (w zależności od tego, czy pisane wielką czy małą literą <sup>356</sup>) posiada całą gamę znaczeń, z którymi Stirner swawolnie igra w trakcie wyводу. „Ja decyduję, co jest *moim* prawem; nie ma żadnego *prawa poza* Mną. Jeżeli coś *Mi* odpowiada, to jest to słuszne”<sup>357</sup>. A zatem prawem (*Recht*) może tutaj być tylko to, co mi dogadza (*ist Mir recht*). W przeciwnym bowiem razie prawo nie jest niczym innym, jak prawem Obcego. A skoro - jak już była o tym mowa wcześniej - Obcy (Inny) jawi się jako potencjalny oponent, a przynajmniej konkurent, zatem i jego prawo stanowi moje bezprawie. Zresztą cała krytyka prawa w ujęciu Stirnera opiera się na antytetycznej, tudzież pleonastycznej zasadzie, stanowiącej, iż to, co jest moim prawem jest bezprawiem Innego, oraz to, co jest prawem Innego ja uważam za bezprawie. W konsekwencji *Recht* (czyli - w powyższym kontekście - to, co mi dogadza) traktować należy jako uwolnienie od obowiązków, stąd też „nie będę uznawał żadnych *obowiązków*”<sup>358</sup>, tzn. nie będę się *wiāzał*, ani pozwalał wiązać. Bo skoro nie mam żadnego obowiązku, to nie obowiązuje Mnie żadna ustawa (*Gesetz*)”<sup>359</sup>.

Tymczasem prawo u Stirnera nierozłącznie splata się z moralnością (*Sittlichkeit*), korzeni której szukać należy w przyzwyczajeniu (*Gewohnheit*) i obyczajaju (*Sitte*). „Moralność w swej pierwotnej i niejasnej postaci, jawi się jako *przyzwyczajenie*. Postępować zgodnie z obyczajami i zwyczajami swego kraju - oto co oznacza być moralnym.”<sup>360</sup> Moralność to przede wszystkim tarcza ochronna **zasady stałości**, pozwalająca na zachowanie określonego *status quo* bez konieczności przeprowadzania zmian. Podając przykład wzorowej postawy ludzi moralnych wskazuje Stirner na Chińczyków, „praktykujących czystą, niezafałszowaną moralność”, potępiających wszelką nowość, która jest „śmiertelnym wrogiem *przyzwyczajenia i stałości*”<sup>361</sup> (podkreśl *A.G.*). W wielu miejscach pisząc o Chińczykach, Stirner miał na myśli samych Niemców, ci zaś bezbłędnie odczytali jego intencje<sup>362</sup>. Przyzwyczajenie (będące wszak „drugą naturą”)

---

<sup>354</sup> *Jedyny*, wyd. cyt., s. 49.

<sup>355</sup> Pieśń III, w: MEGA, I Abt., Bd. 2, s. 268.

<sup>356</sup> Trzeba pamiętać przy tym, że w swoich pismach Stirner stosuje wielkie i małe litery w sposób arbitralny.

<sup>357</sup> Tamże, s. 222. I na stronie 224: „Oto egoistyczne prawo: Mnie to odpowiada, a więc jest to prawem.”

<sup>358</sup> W pewnym sensie jest to dezinterpretacja myśli Hegla, w którego filozofii skoro niewolnik nie może mieć żadnych praw, to nie ma także obowiązków. Jeśli - rozwijając myśl Stirnera - w państwie i wobec prawa jesteśmy „niewolnikami”, nie mamy wobec nich obowiązków.

<sup>359</sup> Tamże, s. 230.

<sup>360</sup> *Jedyny*, wyd. cyt. s. 78.

<sup>361</sup> Tamże, ss. 78-79.

<sup>362</sup> To samo dotyczy symbolu chińskiego cesarza (tj. Fryderyka Wilhelma IV)



sprawia, że niefrasobliwie godzimy się na racje autorytetów, że naiwnie wierzymy w powszechnie panujące „przesady” i poddajemy się opinii ogólnie zaakceptowanych systemów wartości. Kierowani przyzwyczajeniem uznajemy, że spokój jest więcej wart niż prawda, przeto nie krytykujemy żadnej świętości i pokornie akceptujemy wyznaczone nam role. Stając się więźniami przyzwyczajenia, nie kwestionujemy tego, czego obyczaj nie pozwala kwestionować, nie robimy tego, czego „nie ma w zwyczaju”, przyzwyczajamy się do tego, co nam wolno, a czego nie wolno. Jednakże **dynamiczna** koncepcja samorozwoju Ja u Stirnera nie toleruje żadnej **stałości**, toteż i w sposób oczywisty w przyzwyczajeniu i obyczaju upatruje przyczyn „śmierci człowieka” który wskutek przyzwyczajenia traci swą zdolność do prowadzenia „walki ze światem”<sup>363</sup>.

Moralność<sup>364</sup>, kwitnąca na glebie przyzwyczajenia i obyczaju, utożsamia Stirner z „religijną” obłudą<sup>365</sup>. Trzeba tu przypomnieć fakt, iż większość przedstawicieli ruchu młodoheglowskiego - po krytyce religii dokonanej przez Straussa i Feuerbacha - żywiła głębokie przekonanie, iż istota religii, jak też związana z nią pobożność (*Kirchlichkeit*), zostały raz na zawsze przezwyciężone. Tymczasem Stirner zauważa, iż wraz z końcem ery religijnej sama religia powraca pod postacią moralności, która odtąd zajmuje jej miejsce. Stąd też stale daje on wyraz oburzeniu pod adresem lewicy młodoheglowskiej, a nawet wybitnie ateistycznej berlińskiej koterii Bruno Bauera, nieustannie hołdującym etyczności w swoich artykułach publikowanych na łamach „Allgemeine Literatur-Zeitung”, z tego również powodu apologizuje kazirodztwo, bigamię, a poniekąd prostytutkę<sup>366</sup>, itd. „Zważmy na to, jak w dzisiejszych czasach sprawuje się człowiek moralny, który często sądzi, iż zerwał z Bogiem i odrzucił chrześcijaństwo jako przeżytek. Gdy zapytasz go o to, czy wątpi, iż współzycie pomiędzy rodzeństwem jest kazirodztwem, monogamia - jedynie prawdziwym małżeństwem, a szacunek - świętym obowiązkiem, to oblecą go moralne ciarki na myśl o tym, że można własną siostrę traktować jak żonę. Lecz skąd te ciarki? A stąd, iż *wierzy* on w owe moralne nakazy. Moralna *wiara* zakorzeniła się głęboko w jego piersi i choć występuje przeciw *pobożnym* chrześcijanom, to sam pozostaje przecież chrześcijaninem - chrześcijaninem *moralnym*. Więzi go bowiem chrześcijaństwo w postaci moralności; więzi go w *wierze*.”<sup>367</sup>

---

<sup>363</sup> Por. np. *Jedyny*, s. 79. Podobna myśl u Hegla, *Zasady filozofii prawa*, wyd. cyt., s. 389: „Człowiek umiera także z przyzwyczajenia, tzn. wtedy, kiedy życie stało się dlań całkowicie przyzwyczajeniem, kiedy otępiał duchowo i fizycznie, kiedy już zanikło w nim przeciwieństwo między podmiotową świadomością a duchową działalnością. Człowiek działa bowiem tylko wtedy, kiedy jeszcze czegoś nie osiągnął i chce w odniesieniu do tego okazać się twórczy i aktywny. Skoro to zostało dokonane, zanika aktywność i żywotność, a bezinteresowność, która wtedy się pojawia, jest równoznaczna z duchową i fizyczną śmiercią.”

<sup>364</sup> Stirner nie korzysta ze stosowanego przez Hegla rozróżnienia pomiędzy *Sittlichkeit* i *Moralität*. W jego pracach mamy do czynienia z moralnością obiektywną, społeczną (*Sittlichkeit*), moralność subiektywna, indywidualna (*Moralität*) natomiast występuje niezwykle rzadko, częściej jako pewnego rodzaju niekonsekwencja aniżeli przeciwieństwo *Sittlichkeit*.

<sup>365</sup> Por. *Jedyny*, np. s. 59: „Wasza moralność musi więc utonąć w pozorach lojalności, w hipokryzji egzekwowania prawa, z tym, że to ostatnie jest zarazem bardziej okrutne i oburzające aniżeli dawna świętość podparta czynem.”

<sup>366</sup> *Jedyny*, wyd. cyt., s. 133.

<sup>367</sup> Tamże, s. 51. Godny uwagi jest także fragment na s. 65: „Zatem to, co owi «krytycy» [koteria Bauera] nazywają moralnością, różni się zasadniczo od tzw. «moralności mieszczańskiej czy też politycznej», i obywatelom musi wydawać się

Ogólnie rzecz biorąc, ludzi moralnych nazywa Stirner „Dobrymi”, to jest - przekładając to na język potoczny - niewolnikami, tkwiącymi w „posłusznym moralnym poddaństwie”, tchórzami i obłudnikami<sup>368</sup>. „Dobry” to przede wszystkim człowiek posłuszny, „oddający cesarzowi to, co cesarskie” i cierpliwie znoszący jego tyranie. „Dobry” to serwilista, który gorliwie hołduje prawu, albowiem *dura lex, sed lex*; który nigdy nie buntuje się przeciwko tyrańskiej władzy, choć raduje się „z zuchwałego, niemoralnego czynu buntownika” dokonującego mord na tyranie<sup>369</sup>. Lecz z drugiej strony „Dobry” pozostaje dobrym li tylko z konieczności, gdyż aby móc być „Złym” trzeba posiadać własną wolę i sporo determinacji, której „Dobremu” brakuje. „Dobry” zatem to także inne określenie na człowieka słabego, „Uległego”<sup>370</sup>, który w skrytości ducha czci niepokonaną Siłę, i który ze swej bezsilności i niemocy czyni cnotę<sup>371</sup>.

Tymczasem istnieje ważna przyczyna, dla której Stirner przypisuje moralności tak ogromne znaczenie, a jego krytyka obyczajowości pociąga za sobą niezaprzeczalne konsekwencje w sferze prawnej. Stirner zauważa bowiem, iż ustawodawcy i świat prawa to w rzeczy samej ludzie *moralni*, stojący na straży obyczaju i etyczności. Zwraca uwagę także na to, iż dla moralnego legislatora, ten, kto przestaje być człowiekiem serdecznym staje się wrogiem „ludzi uczuciowych”, wrogiem publicznym. „Tylko Krummacherowie i im podobni są w stanie właściwie opracować kodeks karny serca, czego wystarczająco dowiódł pewien projekt ustawy: konsekwentne prawodawstwo chrześcijańskiego państwa należy oddać całkowicie w ręce *klechom*, gdyż tak długo nie będzie ono jasne i logiczne, jak długo układać go będą jedynie *ślugi klechów*, którzy są tylko *pół-klechami*. Wtedy dopiero wszelka nieczułość i brak serca zostaną uznane za niewybaczalne przestępstwo, a każdy bunt serca - potępiony; dopiero wtedy klątwa dosięgnie każdy zarzut krytyki i zwątpienie, a pan samego siebie (*der eigne Mensch*), stanie się w gruncie rzeczy - dla chrześcijańskiej świadomości - stuprocentowym *przestępcą*.”<sup>372</sup>

Tak jak według religii chrześcijańskiej „wszyscy jesteście grzesznikami”<sup>373</sup>, tak w myśl Stirnerowskiej filozofii wszyscy są przestępcami. „Prawu towarzyszy bezprawie, praworządności - *przestępstwo*. A Ty czymże jesteś? Ty jesteś *przestępcą*?”<sup>374</sup> Państwo, Kościół, Społeczeństwo już na wstępie domagają się przestrzegania praw (będących w istocie rzeczy zakazami i ograniczeniami naszej woli), wskutek czego *implicite* traktują ludzi jak przestępców. Gdyby nie ludzka zbrodnicza natura, prawa nie byłyby nikomu potrzebne, tego bowiem, czego nikt nie pożąda, nie ma potrzeby obwarowywać zakazem. W Jaźni tkwi zatem element negacji, element destrukcyjny, z natury swej przestępczy, toteż Stirner postanawia stanąć w obronie przestępstwa i zbrodni, posuwając się przy tym do ich apoteozy. Zabijanie samo w sobie nie jest przecież niczym strasznym, a niekiedy nawet staje się powinnością, jak ma to miejsce w przypadku patriotycznego obowiązku obrony ojczyzny<sup>375</sup>. Jeżeli zbrodnie może popełniać Państwo lub Kościół (pod postacią usankcjonowanej kary śmierci<sup>376</sup>), wówczas cóż miałoby stanąć na przeszkodzie egoiście? Egoista wszakże sam nadaje sobie prawo, by zabijać, jeśli tylko sobie tego nie zabrania, i jeśli nie przeraża go mord jako „bezprawie”<sup>377</sup>. Wprawdzie już Machiavelli zalecał mord jako jedną z metod rozwiązywania konfliktów

---

368 Por. tamże, np. s. 61.

369 Tamże, s. 61.

370 Tamże, s. 194.

371 Koncepcja ludzi „Dobrych” doczekała się rozwinięcia w filozofii

Nietzschego. Zob. np. *Z genealogii moralności*, sekcja 13.

372 Tamże, s. 239.

373 *Rzym* 3, 23.

374 Tamże, s. 234.

375 Tamże, s. 58 i 126.

376 Tamże, s. 126: „[J]eśli celem jest dobro państwa, to uświęconym środkiem jest wojna; jeśli celem państwa jest sprawiedliwość, to zabójstwo staje się uświęconym środkiem i określane jest mianem «kary śmierci». Święte państwo uświęca wszystko, co mu służy.”

377 Tamże, s. 222.

politycznych<sup>378</sup>, a Hobbes bronił prawa do obrony koniecznej<sup>379</sup>, lecz jak się wydaje w obu przypadkach decydowały o tym względy praktyczne, podczas gdy gloryfikacja zbrodni w koncepcji Stirnera nie ma precedensu w dziejach filozofii. Tak jak ludzi można kochać - pisze filozof - tak też można pozbawiać ich życia, ważne przy tym jest tylko to, aby nie poddawać ich torturom<sup>380</sup>. To dzięki zbrodni Jedyny uzyskuje potwierdzenie samego siebie, całkowicie uwalnia się od sumienia (które nie jest niczym innym jak zaszczerpionymi mu nakazami i zakazami), dokonuje doskonałej profanacji poprzez boski akt odebrania życia<sup>381</sup>, słowem - aspiruje do wielkości: „[N]ie jesteście tak wielcy jak on [przestępca] - nie dopuszczacie się żadnej zbrodni! Nie wiecie, że własne Ja nie może przestać być przestępcą, że zbrodnia jest jego życiem. A przecież powinniście to wiedzieć, skoro uważacie, iż «wszyscy jesteśmy grzesznikami». Wyobrażacie Sobie, że wykręcicie się od grzechu; a ponieważ boicie się piekła, to nie trafia do Was, że wina jest dla człowieka wartością.”<sup>382</sup>

Odpowiedzi na pytanie, na czym polega wielkość zbrodniarza i jego wyższość nad człowiekiem moralnym („Dobrym”) oraz dlaczego wina - czy też jak czytamy w innym miejscu<sup>383</sup> - przestępstwo jest wartością, Stirner jednoznacznie nie udziela. Niemniej jednak podążając tokiem jego myślenia można - drogą dedukcji - pokusić się o jej uzyskanie. I tak, zbrodniarz dokonujący mordu nie pogardza wyłącznie życiem ofiary, lecz także - pojmując nieuchronność kary za swą zbrodnię - swoim własnym. Co więcej, poprzez pogwałcenie praw boskich i ludzkich nie tylko zaspokaja pożądanie, którego „Dobry” wskutek lęku przed tabu zaspokoić nie potrafi, ale wywyższa się jednocześnie ponad wszystko i wszystkich. Dla człowieka wyzutego z wszelkich uczuć i wolnego od norm społecznych i moralnych zabójstwo staje się niekiedy prostym wyjściem z trudnej sytuacji. Dla „Dobrego” mord zawsze jawi się jako pogwałcenie świętości (w postaci boskiego przykazania lub głosu sumienia). Nie oznacza to jednakże, że obca mu jest chęć popełnienia zbrodni. Mimo to (a może właśnie dlatego?) prawo karne społeczeństwa ludzi moralnych bezlitośnie obchodzi się z każdym, kto wszedł na drogę przestępstwa. Nie umyka to uwadze Stirnera, kiedy przyrównuje on sprawiedliwość („znany przejaw miłości”) do zemsty, opisując radość „Dobrych” z faktu ukarania winnego: „Oskarżony nie ma co liczyć na pobłażanie, nikt łaskawie nie okryje jego nagości. Surowy sędzia bez wzruszenia zdziera ostatnie łachmany usprawiedliwienia z ciała nieszczęsnego obwinionego; strażnik więzienny bez litości wlecze go do wilgotnej celi, a po odbyciu kary wyrzuca ponownie napiętnowanego, bez przebaczenia, pomiędzy pełnych pogardy, opluwających go ludzi - jego dobrych, chrześcijańskich, lojalnych współbraci! Co więcej, bez miłosierdzia prowadzi się na szafot «zasługującego na śmierć» przestępcę i przed oczyma radującego się tłumu prawo moralne, któremu stało się zadość, syci się teraz swą wzniosłą - zemstą.”<sup>384</sup>

---

<sup>378</sup> *Książę*, Warszawa 1987, np. s. 92.

<sup>379</sup> *Lewiatan*, wyd. cyt., s. 192.

<sup>380</sup> *Jedyny*, wyd. cyt., s. 349.

<sup>381</sup> W kategoriach Stirnerowskiego *egoteizmu* Jedyny tak jak przyznaje bądź odbiera rację Drugiemu, tak też daje lub zabiera mu prawo do życia.

<sup>382</sup> *Jedyny*, s. 238. Łatwo dostrzec pewne analogie z Nietzscheańską apologią zbrodni *sui generis* zawartą w „Bładym przestępcy”, zob. *Tako rzecze Zaratustra*,

wyd. Mortkowiczowskie, Kraków 1906, s. 40.

<sup>383</sup> *Jedyny*, wyd. cyt., s. 332.

<sup>384</sup> Tamże, s. 346.

## 2. SIŁA

Tymczasem kara jako zemsta - w kategoriach czysto etycznych - nie posiada już sankcji moralnej, przestępcą zaś - utrzymuje filozof - można być wszakże tylko wobec świętości<sup>385</sup> (powód, dla którego własność lub prawo w ogóle często nawet dzisiaj określane są w ustawodawstwach europejskich jako „święte”). Czyż zatem staje się prawo, gdy Ja pozbawiam je sankcji moralnej? Wówczas staje się **siłą**, ten zaś kto nią dysponuje - moim przeciwnikiem, którego nie muszę ani czcić, ani szanować. Prawo (uprawnienie) nie jest niczym innym jak przywilejem, przywilej zaś to - siła, przewaga. Egzystencja Jedyne polega tu zatem na gromadzeniu Siły, pomnażaniu Mocy (*Macht*), potęgowaniu bycia możliwym (*vermögend*). Praktyka potwierdza bowiem tę odwieczną prawdę, iż „dalej zajdziesz z garścią siły aniżeli z workiem pełnym praw”<sup>386</sup>. Stirnerowska filozofia buntu i nieposłuszeństwa idzie zatem w parze z kultem siły. W tym względzie Stirner nie dokonuje żadnego wielkiego odkrycia, lecz sięga po prostu po z dawna zadomowioną w literaturze niemieckiej dewizę *Gewalt (Macht) geht vor (über) Recht* („siła idzie przed prawem”)<sup>387</sup>. Owym dictum, powstałym wskutek błędu filologicznego, jaki popełnił Luter tłumacząc księgę Habakuka<sup>388</sup>, zachwycił się zresztą nie tylko Stirner. Sankcję moralną - świadomie lub mimowolnie - nadawali siłę już wcześniej (nie tylko niemieccy) poeci i filozofowie: Szekspir w *Troilusie i Cressidzie* (I, 1), Hobbes w *Lewiatanie*, Spinoza w *Traktacie politycznym* (II, § 8), Goethe w *Fauście* (II, 5, Pałac), Schiller w poemacie *Die Weltweisen*, Wordsworth w *Rob Roy's Grave* (37), a także Chamisso w *Giftmischerin*. Szkocki filozof, Thomas Carlyle, niezwykle popularny w Niemczech w latach czterdziestych ubiegłego stulecia, zafascynowany kulturą niemiecką, głosił wszem i wobec, iż wszelka Siła jest moralna sama w sobie („all Power is Moral”<sup>389</sup>).

Siła (Moc)<sup>390</sup> należy do podstawowych kategorii w filozofii Stirnera. Zalicza się on zatem do tych myślicieli, którzy żywią głębokie przekonanie, iż ludzie silniejsi posiadają pewne naturalne uprawnienia. Nie trzeba dodawać, iż w sposób oczywisty łączy się to u niego z woluntarystyczną koncepcją jednostki, tj. prymatem woli nad rozumem. Nie bezpodstawnym jest także przypuszczenie, iż źródeł jego fascynacji ludźmi silnymi można by doszukiwać się w mało subtelnych, antydemokratycznych wywodach Kalliklesa z *Gorgiasa* Platona, dowodzącego Sokratesowi sprzeczności pomiędzy naturą i prawem. Prawa - utrzymywał Kallikles - tworzą ludzie słabi, którzy - jako że liczebnością przewyższają silnych - decydują o tym, co dobre i godne pochwały. Słabi „terroryzują ludzi możliwych i zdolnych do osiągnięcia przewagi nad nimi, by nie mieli większego niż oni sami znaczenia; mówią, że szpetnym i niesprawiedliwym jest dążenie do wyższości”<sup>391</sup>, a występkiem nazywają pragnienie wyniesienia się ponad tłum. Zdaniem Kalliklesa sama natura pokazuje jednakże, iż lepszemu sprawiedliwie należy się więcej aniżeli gorszemu, silniejszemu zaś więcej niż słabeuszowi. Mimo to demokracja grecka sprzeniewierzyła się prawom natury. „[U]rabiamy najlepszych i najpotężniejszych spośród nas” - powiada Kallikles - „biorąc ich w dzieciństwie, jak lwiątko, by ich sobie podporządkować za pomocą czarów i uroków, mówiąc im, że trzeba mieć tyle co inni, i że to właśnie jest piękne i sprawiedliwe. Ale jeśli, jak myślę, zdarzy się człowiek wystarczająco potężny, wszystko to z siebie zrzuci, skruszy, odrzuci, podepcze nasze przepisy, czary i zaklęcia, wszystkie sprzeczne z naturą

---

385 Tamże, s. 240.

386 Tamże, s. 195.

387 Tamże, np. s. 222.

388 *Księga Habakuka*, 1, 3. W polskim, niemalże dosłownym przekładzie księgi

Habakuka (*Biblia Tysiąclecia*, Poznań-Warszawa 1971, s. 1094) niniejszy fragment (1, 3:4) brzmi: „Oto ucisk i przemoc przede mną, powstają spory, wybuchają waśnie. Tak więc straciła Tora moc swoją, sprawiedliwego sądu już nie ma”.

389 'The Hero as Divinity' w: *On Heroes and Hero-Worship*, London 1905, s. 22.

390 W oryg. zarówno *Gewalt* jak i *Macht*. Stirner używa obydwu terminów w sposób dość arbitralny, podporządkowując niekiedy semantykę synonimiczności i retoryce.

391 Platon, *Gorgias*, Warszawa 1991, s. 65.

prawa, zbuntuje się, i on, nasz niewolnik, stanie się panem, i wtedy zajaśnieje to, co jest sprawiedliwe zgodnie z naturą<sup>392</sup>. To, czy Kallikles istniał naprawdę, czy też Platon wymyślił go dla potrzeb swej dialektyki nie zmienia faktu, iż w dziejach powszechnych jego argumentacja pobrzmiewała raz po raz gromkim echem.

W przeciwieństwie do Kalliklesa, który nie potrafił Sokratesowi zdefiniować pojęcia człowieka silnego i jego mocy, Stirner bez trudu określił, co rozumie przez siłę. W pierwszym rzędzie jest nią *par excellence* przemoc, bezwzględność, niezwykłość. Pod postacią siły kryje się jednak również każdy podstęp, spyt, kłamstwo<sup>393</sup>, a w ostateczności nawet rozum<sup>394</sup>! Rzecz jasna nie chodzi tu o to, by siłą używać w sposób rozumny, lecz o to, iż w *walce* o rację (czyli prawo) wszystkie chwytły są dozwolone. Jeżeli nie chcemy, ażeby nasze *prawo* ogłoszone zostało *bezprawiem*, musimy przedstawić rację wyższą, które okażą się w tym przypadku *vis maior*. Nigdy zresztą nie rezygnujemy z naszych praw i racji, nawet gdy zmuszeni jesteśmy ustąpić przed wyższą racją, a więc siłą, która staje się przewagą tylko dlatego, że ją wywyższam siebie poniżając. Gwoli przypomnienia, obcą rację (czyli prawo) zawsze uważamy za gwałt i bezprawie (albowiem gdy ją akceptujemy, to staje się ona *naszą* racją, prawem i wyborem) i cierpliwie czekamy na sposobność, by odplacić pięknym za nadobne i postawić na swoim. W ten sposób Jedyny nigdy nie przestaje być prawodawcą głosząc, iż, „[n]ie mam prawa wyłącznie do tego, do czego brak Mi odwagi, tzn., do czego *sam* się nie uprawniam.”<sup>395</sup> Powstaje przy tym wrażenie, że Jedyny uwolnił się od wszelkiego przymusu i zasady konieczności.

Stirnerowska interpretacja siły sama niejako narzuca następującą genezę prawa: „władza (*Gewalt*) jednostki staje się prawem wyłącznie przez to, że inni łączą swą siłę z jej siłą.”<sup>396</sup> Ci zatem, którzy zrzekli się raz na zawsze swej siły na rzecz innych, wiedzeni błędnym mniemaniem, iż nie mogą jej ponownie odebrać, działają na własną szkodę, albowiem jeżeli jestem Silny, to sam sobie wszystko biorę, i nie potrzebuję żadnych uprawnień, aby mi cokolwiek dawano. Nawiasem mówiąc, ci, którzy coś nam dają (np. wolność), „dają nam więcej niż mają; rozdają nie własny, lecz kradziony towar”<sup>397</sup>, czynią tak wszelako po to, abyśmy sami poń nie wyciągnęli ręki. Jeżeli bowiem są Silni, wówczas to, co nam dają nadal znajduje się w ich Mocy, a więc na prawdę nie dostajemy nic; natomiast jeśli nie znajduje się to w ich Mocy, to nie dają nam nic, czego nie moglibyśmy sobie wziąć i bez ich zezwolenia. Wszystko, co mam, zdobywam Siłą (*Gewalt*), ta zaś stanowi mój przymiot, a nie samoistny byt. Tkwi ona w silnym, potężnym Ja jako wyraz władczej woli, i tylko jako Widmo - tzn. wtedy, gdy przestaje być Siłą (*dynamis*) i usiłuje się *zestalić* - przemienia się w prawo (*Gesetz* = prawo w postaci ustawy, coś *ustalonego*), i wyzwala się od mojej woli, stając się wobec niej czymś wrogim i z gruntu obcym.

Tak rozwijana koncepcja siły to konsekwencja dynamicznego charakteru filozofii Stirnera. Dynamika, moc, ekspansja całkowicie determinują Jedynego i jego działanie, sprowadzając się w rzeczy samej do siły w ruchu, negacji, niszczenia. Stirner nie stawia jednak postulatu stosowania siły. Nie chodzi o to, by używać siły, gdyż siła sama w sobie to właśnie zachodzące działanie: Wszakże „[s]iła jest tylko prostszym słowem na określenie manifestacji siły.”<sup>398</sup> Tam, gdzie siły się nie objawiają - konstatuje Stirner - tam ich nie ma. Ci, którzy nie demonstrowują siły, są słabeuszami, wszyscy zaś, którym historia nie przyznała

---

<sup>392</sup> Tamże, s. 66.

<sup>393</sup> Apologii kłamstwa w ogóle, w tym kłamstwa z konieczności (gdzie jako przykład łamania przysięgi, przytacza casus polskich patriotów, Kościuszki, Niemcewicza i Potockiego, na wierność carowi) Stirner dokonuje na ss. 357-366 *Jedynego*.

<sup>394</sup> Tamże, s. 220: „Gdy mowa o prawie, zawsze pada pytanie: «Kto lub Co daje Mi prawo do tego?» - I odpowiedź brzmi: Bóg, miłość, rozum, natura, ludzkość, itd. Ależ skąd! Tylko *twoja siła, twoja moc* daje Ci prawo (np. może dać Ci je również twój rozum).”

<sup>395</sup> Tamże, s. 222.

<sup>396</sup> Tamże, s. 330.

<sup>397</sup> Tamże, s. 196.

<sup>398</sup> Tamże, s. 393. Takie podejście do siły tłumaczy również stosunek Stirnera

racji, słusznie jej nie mają, gdyż „tylko żywy [...] ma rację”<sup>399</sup> - cytuje Schillera<sup>400</sup>.

Rozpatrzmy teraz Stirnerowską kategorię Siły na planie aksjologicznym. Rzecz jasna, tak interpretowana siła nie może podlegać ocenom moralnym, gdyż w kategoriach etycznych - które Stirner neguje *a limine* - znajduje się ona na samym spodzie hierarchii wartości<sup>401</sup>. Z tego też powodu autor Jedynego, w dosyć przewrotny sposób, dokonuje *przewartościowania*, by - wzorem romantyków, którzy tak właśnie przechodzili z płaszczyzny filozoficznej w sztukę (np. kult artysty)<sup>402</sup> - przetransponować ją do rzędu wartości estetycznych. Tu miernikiem nie będzie już ani dobro, ani zło<sup>403</sup>, lecz potęga smaku. „Siła to piękna rzecz i przydaje się w wielu sprawach, gdyż «dalej zajdziesz z garścią siły aniżeli z workiem pełnym praw». Tęsknicie za wolnością? Wy durnie! Gdy zdobędziecie siłę, to wolność przyjdzie sama. Czyż nie widzicie, że ten, kto ma siłę, «stoi ponad prawem»? Jak smakuje Wam ta perspektywa, Wy «praworządni»? Ale Wam przecież brak smaku!”<sup>404</sup> Przyjęcie takiej perspektywy pozwala Stirnerowi o „Silnych wszechczasów” (np. Napoleonie<sup>405</sup>, Koperniku <sic!><sup>406</sup>, św. Bonifacym <sic!><sup>407</sup>) pisać z równie wzniosłym patosem, z jakim Pindar opiewał czyny greckich herosów. Na tym właśnie polega Stirnerowski zabieg **polaryzacji etycznej**, mający na celu już nie tylko zanegowanie sumienia i cnoty, lecz odrzucenie wszelkich kategorii moralnych jako kryteriów oceny. Polaryzacja etyczna sprawia, iż rozważania w kategoriach *stricte* moralnych stają się rzeczą niemalże wstydliwą. Kiedy siła stanowi wartość estetyczną, wówczas nie trzeba już pytać o to, co jest słuszne, w tej estetyce panuje bowiem czysta arbitralność. Stąd nie jest już istotne, jaki z rzeczy pożytek, lecz czy mi się podoba; w przypadku prawa natomiast nie gra roli, czy służy ono ogółowi, lecz jak długo stanowi moje Prawo, tzn. moją Siłę.

Przy tym wszystkim w sposób oczywisty i jednoznaczny odrzuca Stirner prawo pozytywne, nie pochodzi bowiem od niego, a więc nie musi go szanować. Podobny los spotyka również - dość paradoksalnie - prawo naturalne, jest to wszakże również „*obce* prawo - prawo, którego ani Sobie nie nadaję, ani nie biorę.”<sup>408</sup> Co więcej, *do lex naturalis* podchodzi Stirner z jeszcze większym dystansem, twierdząc, iż „z

---

<sup>399</sup> Jedyny, wyd. cyt., s. 256.

<sup>400</sup> Fryderyk Schiller, *An die Freude*.

<sup>401</sup> Warta przypomnienia w niniejszym kontekście jest uwaga Marksa i Engelsa z *Ideologii niemieckiej* (wyd. cyt., s. 356): „[Stirner m]ógłby tutaj oszczędzić sobie wszystkich swych ociężałych machinacji, gdyż począwszy od Machiavellego, Hobbesa, Spinozy, Bodinusa i innych myślicieli czasów nowożytnych, nie mówiąc już o pisarzach wcześniejszych, za podstawę prawa podawano siłę. Dzięki temu teoretyczne rozpatrywanie polityki wyzwoliło się od moralności i pozostał li tylko postulat samodzielnego traktowania polityki.”

<sup>402</sup> Np. u Fryderyka Schlegla, por. fragmenty 112 i 115 z „Lyceum”.

<sup>403</sup> Jedyny, wyd. cyt., s. 5-6: „Ale czymże jest dobro, czymże zło? W końcu Ja sam jestem Sobie własną sprawą, a nie jestem ani dobry, ani zły. Dla Mnie obydwa słowa nie znaczą nic.”

<sup>404</sup> Tamże, s. 195. Można by zaryzykować stwierdzenie, iż stosowana przez Nietzschego idea wartościowania w kategoriach estetycznych („smaku”) pochodzi właśnie od Stirnera.

<sup>405</sup> Tamże, s. 309.

<sup>406</sup> Tamże, s. 194.

<sup>407</sup> Tamże.

<sup>408</sup> Tamże, s. 223.

natury” ludzie nie mają żadnych praw, a w niniejszym kontekście już samo sformułowanie „prawo naturalne” zawiera w sobie wewnętrzną sprzeczność<sup>409</sup>, „natura” bowiem funkcjonuje u Stirnera zarówno jako „manifestacja siły, jak też przyznanie się do bezsilności”<sup>410</sup>. „Z natury” ludzie może i mają *prawo* do jedzenia, ale to jedzenie trzeba sobie jeszcze zdobyć, a tutaj nie ma już mowy o prawie. Tym, co pozwala Stirnerowi zanegować prawo natury jest przeświadczenie, iż Jedyńy nigdy nie jest ograniczony przez siłę zewnętrzną (np. *lex naturalis*), „ale wciąż niedoskonałą mą *własną* moc - przez *własną* niemoc.”<sup>411</sup> Rzecz w tym, iż sami jesteśmy sobie *winni*, że brakuje nam mocy i siły do realizacji naszych przedsięwzięć. A dzieje się tak, ponieważ uznajemy wyższość innych, ich moc i siłę, które w rzeczy samej są naszą zaniedbaną własnością<sup>412</sup>. Dzieje się tak, gdyż nie chcemy pomnażać swej Mocy, gdyż nie doceniamy istoty Siły (*dynamis*), gdyż brakuje nam woli. Mówiąc krótko: „Nie jesteśmy godni mieć tego, co pozwalamy Sobie wskutek słabości odebrać; nie jesteśmy tego warci, gdyż Nas na to nie stać.”<sup>413</sup>

\* \* \*

Na płaszczyźnie teoretycznej i w planie ideologicznym Stirner ukazuje Prawo jako wysublimowaną Siłę, i ogłasza się jedynym Silnym: „Prawo to kretynizm, a ten, kto je nadaje, to Widmo; siła - to Ja sam, Ja, Potężny i Władca Mocy. Prawo jest nade Mną, jest absolutne, istnieje w Wyższym i spływa na Mnie jako jego łaska: jest aktem łaski sędziego. Siła i moc istnieją tylko we Mnie - Mocnym i Silnym.”<sup>414</sup> W sferze praktycznej jednakże - jako że w państwie, społeczeństwie, itp. nie można znieść prawa, siła egoisty zaś nie wychodzi poza obszar deklaracji<sup>415</sup>, poetyckiej egzaltacji lub po prostu osobistych przekonań filozofa - Jedynemu pozostaje wyłącznie unikać prawa („bezprawia”), a przede wszystkim jego manifestacji - kary.

Aczkolwiek Hegel uznał prawo podmiotu (przestępcy) do kary<sup>416</sup> - zauważa Stirner - to przeoczył on fakt, że tym samym przysługuje mu prawo do bezkarności. I tutaj ponownie ucieka się filozof do gry słownej, uzasadniając, iż jeśli przestępca uda się uniknąć kary, to - *geschieht ihm Recht* (to jego szczęście lub dosłownie „dzieje mu się prawo”). Jeśli zaś powinien mu się noga i zostanie schwytany, wówczas *geschieht*

---

<sup>409</sup> Tamże, s. 224: „Gdy przyznaje się nowonarodzonym dzieciom prawo do istnienia, to owo prawo mają; jeśli zaś się go im nie przyzna - jak to miało miejsce u Spartan oraz starożytnych Rzymian - to go nie mają. Albowiem tylko społeczeństwo może im je dać lub przyznać; one same nie mogą go wziąć, ani nie mogą go sobie dać. Ktoś się sprzeciwi i powie: Jednakże dzieci te «z natury» miały prawo istnieć, lecz nie uznali tego Spartanie. Do tego, by uznano ich prawo, nie miały żadnego prawa; tak jak i do tego, by dzikie bestie, którym je rzucano na pożarcie, uznały ich prawo do istnienia.”

<sup>410</sup> Omówienie tego zagadnienia u Ahlricha Meyera, *Der Einzige und sein Eigentum*, Nachwort, wyd. cyt., s. 453.

<sup>411</sup> *Jedyny*, wyd. cyt., s. 250.

<sup>412</sup> O relacji pomiędzy siłą a własnością zob. rozdział następny.

<sup>413</sup> *Jedyny*, wyd. cyt., s. 319.

<sup>414</sup> *Jedyny*, wyd. cyt., s. 247.

<sup>415</sup> Por. tamże, s. 434: „Jeśli masz się za silniejszego, aniżeli się wydajesz, to i posiadasz więcej siły; jeśli uważasz się za coś więcej - to czymś więcej jesteś.”

<sup>416</sup> G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, wyd. cyt., s. 108: „Pogwałcenie, które dosięga przestępcę, jest [...] jego prawem.”

*gleichfalls ihm Recht* (to również dobrze mu tak lub znowu „przysługuje mu czy dzieje mu się prawo”)<sup>417</sup>. Do tego bowiem, aby przestępcę spotkała kara nie potrzeba wszak żadnego Prawa, lecz przeciwnej, wrogiej woli, żadnej odwetu. Jeśli wola ta ma *przewagę*, wówczas nieważne, czy zwiemy ją Prawem czy Siłą, gdyż za parawanem słów zawsze w takich wypadkach kryje się Przemoc. Dopiero kiedy swą wolę zmanifestuje każdy, wówczas prawo okaże się zbyt słabe i uznane zostanie za to, czym jest w swej istocie - za Widmo.

Tymczasem wnikliwa analiza koncepcji Stirnera pozwala na stwierdzenie, iż - pomijając już aspekt antyspołeczny i antyhumanitarny - przedstawiona przezeń teoria prawa nie jest wolna od sprzeczności i niekonsekwencji. Warto w tym względzie zwrócić uwagę na spostrzeżenia autora *Jedynego*, czynione przy okazji krytyki prac Bettiny Brentano *Dies Buch gehört dem König* oraz Weitlinga *Gwarancje harmonii i wolności*. Będąc rzecznikiem Prawa jako sublimacji Siły, Stirner mimo to wdaje się - chciałoby się rzec, zupełnie niepotrzebnie - w dyskusję o roli i konieczności prawa w życiu społecznym. Jeśli jednostka scedowała część swych praw na państwo, to - rozwijamy tu myśl Hobbesa, która leży u podłoża Stirnerowskiej teorii - tym samym czyni je odpowiedzialnym za swój los. Państwo rzecz jasna powstaje jako regulator stosunków społecznych i prawnych, a jeśli tak jest, wówczas kto ponosi odpowiedzialność za przestępczość? „Przestępca to rezultat przestępczej natury państwa!” - cytuje Stirner Brentano, sugerując *nolens volens*, iż to raczej państwo powstaje w efekcie „przestępczej” natury człowieka. Kontynuując ten wątek dochodzimy do nieuniknionego wniosku: jeżeli państwo bierze odpowiedzialność za jednostkę i jej stosunki z pozostałymi obywatelami, wówczas pod znakiem zapytania stawia to jego prawo do karania jednostki. Albowiem jeżeli system edukacyjny państwa szwankuje, a państwowa szkoła nie potrafi wychować *praworządnych* obywateli, co tedy daje państwu moralne prawo do karania przestępców? Wprawdzie Stirner wyśmiewa „filozofię lecznictwa” Wilhelma Weitlinga<sup>418</sup>, jednak nie unika jednocześnie jego demagogicznej argumentacji. W swej krytyce prawa państwa wskazuje Stirner na rażącą nierówność, będącą wynikiem uwarunkowań życia społecznego, jak to np., że naruszenie praw państwa pociąga za sobą rozmaite kary, natomiast naruszenie „praw człowieka” przez instytucje państwa i prawa uchodzi bezkarnie<sup>419</sup>. Stirner wielokrotnie wysuwa oskarżenia pod adresem systemu prawnego o to, iż np. „wiesza się złodziejzka, pozwalając uniknąć kary wielkiemu złodziejowi. Naruszenie własności pociąga za sobą więzienie, a «wywieranie presji psychicznej», «pogwałcenie naturalnych praw człowieka» - jedynie skargi i apelacje.”<sup>420</sup> Stirner prawdopodobnie nie dostrzegał występujących w jego dziele sprzeczności, gdyż częstokroć w swej krytyce prawa stawał się niemalże obrońcą sprawiedliwości społecznej. Dowodząc bezzasadności stosowania się do jakichkolwiek praw filozof sugerował, iż prawo - podobnie jak większość przedmiotów jego krytyki - to jeszcze jedna forma alienacji człowieka<sup>421</sup>, iż prawo to najjaskrawsze przeciwieństwo sprawiedliwości społecznej<sup>422</sup>. Dla przykładu: „Znajdźcie Mi dzisiaj takie postępowanie, które by nie było naruszeniem prawa! Co chwila jedni depczą prawa człowieka, podczas gdy drudzy nie

---

<sup>417</sup> *Jedyny*, wyd. cyt., s. 227. Takie ujęcie zagadnienia przywołuje na pamięć prawo w starożytnej Sparcie, w której kradzież i zbrodnia nie były karane, a jedynie nieudolność przestępcy, który dał się złapać.

<sup>418</sup> Wedle którego, przestępca winien być traktowany jak chory, por. rozdz. 15 *Gwarancji harmonii i wolności*, wyd. cyt., ss. 300-315.

<sup>419</sup> Praktyka stosowana również obecnie w dziedzinie stosunków społeczno-politycznych, która pociąga za sobą konieczność powołania takich instytucji obrony praw człowieka jak Amnesty International czy urzędu Rzecznika Praw Obywatelskich.

<sup>420</sup> *Jedyny*, wyd. cyt., s. 286.

<sup>421</sup> Por. tamże, s. 242: „Ludzie więc przestają być panami pojęcia prawa, które sami stworzyli, nie panują dłużej nad tym tworem, on zaś staje się prawem absolutnym, uwolnionym i oderwanym ode Mnie.”

<sup>422</sup> Rozwijając dalej myśl Stirnera dochodzimy do wniosku, iż w kategoriach prawnych niemalże wszystkich systemów społeczno-politycznych nagrodą jest brak



mogą otworzyć ust, by nie bluźnić przeciwko boskiemu prawu. Dając jałmużnę kpicie z praw człowieka, gdyż stosunek pomiędzy żebrakiem a dobroczyńcą jest nieludzki; wątpiąc - grzeszycie z kolei przeciwko boskiemu prawu. Jeśli zadawacie się suchym chlebem, to waszą rezygnacją gwałcicie prawa człowieka; jeśli nie zadawała Was suchy chleb, to przez waszą niechęć uwłaczacie boskiemu prawu. Nie ma wśród Was nikogo, kto w każdej chwili nie popełniałby przestępstwa: wasza mowa jest przestępstwem i każde ograniczenie waszej wolności słowa jest nie mniejszą zbrodnią - wszyscy jesteście przestępcami! Jesteście nimi jednakże jedynie *na gruncie prawa*, tzn. dlatego, że nawet nie znacie i nie potraficie docenić wartości tego, że jesteście przestępcami.”<sup>423</sup>

Ten właśnie całkiem zaskakujący aspekt krytyki prawa ujawnia idealistyczną, a nawet sentymentalną stronę Stirnerowskiej krytyki, albowiem uskarżając się na niedoskonałość prawa, filozof *implicite* dopomina się sprawiedliwości, zakładając, że możliwe jest jej osiągnięcie. Z kolei samo uzasadnienie niedoskonałości prawa świadczy o tym, iż choć neguje je i odrzuca ma on jednocześnie świadomość tego, jak winno funkcjonować prawo doskonałe, a więc ideał<sup>424</sup>. A przecież - czy to nie Silny ma wymierzać sprawiedliwość, i czyż nie to jest sprawiedliwe, co „Mnie odpowiada (*was Mir Recht ist*)”?

Kontynuując tę myśl nie możemy również nie zauważyć, iż Stirnerowska krytyka państwa i jego prawa paradoksalnie (i z pewnością niezamierzenie) stanowi również ich obronę. Albowiem jeżeli Jedyne to jedyny Silny - jedyny Prawodawca, dlaczego wówczas uskarża się na niedomogi obowiązującego w państwie prawa? Tu właśnie wychodzi na jaw kolejny brak konsekwencji autora. To nie Jedyne jest Silny, ale Państwo (a w efekcie jego prawo)<sup>425</sup>. Co więcej, gloryfikacja Siły mimowolnie doprowadziła Stirnera od krytyki Państwa-Widma do apologii Państwa i jego Prawa jako Silnego i Siły. Podążając dalej tym tokiem myślenia dochodzimy do wniosku, iż Stirner w *sposób niezamierzony* wyraża tą drogą uznanie wobec Uległych, których słabość w formie Prawa przeradza się w Siłę reprezentantów - *l'union fait la force* - stając się demokracją, czyli „rządami ludu”, który - mówiąc słowami innego czciciela siły jako prawa, Thomasa Carlyle’a - sam nie wie, czego chce<sup>426</sup>. Jak widać teoria Siły jako Prawa w ujęciu Stirnera jest bronią obosieczną i w zależności od sposobu, w jaki się ją interpretuje, można dojść do różnych, sprzecznych z sobą wniosków.

Na koniec pozostaje nam określić, czy Jedyne i Silny to jedna i ta sama osoba. Otóż - w koncepcji Stirnera - niezaprzeczalnie silnym jest już ktoś, kto posiada przewagę, kto posiada *dynamis*. Dlatego ktoś, kto - w taki czy inny sposób - musi przekonywać samego siebie, że jest silny, nie jest nim, gdyż konieczność przekonywania siebie o tym fakcie jest - jeśli się w to wniknie dogłębnie - właśnie oznaką słabości. Siła zresztą - jak Stirner sugeruje nam niemal w całym wywodzie na temat Prawa i Siły - jest objawem dynamiczności, a jako „dynamis” lubi zmieniać właściciela, zmieniając również swe właściwości. Jako taka, siła nie może należeć do jednej osoby, a w konsekwencji nie stanowi permanentnej właściwości Jedynego. Poza tym można by zaryzykować tezę, iż człowiek silny (rzecz jasna nie tylko pod względem tężyzny fizycznej) nie przywiązuje zbytnej wagi do potęgi swoich możliwości - siłą posługuje się w taki sposób, w jaki inni używają swych rąk i nóg, zwykle nie chwalcąc się nimi z nadto, a ich ogromne znaczenie uprzytomniając sobie dopiero w chwili, gdy je utracą. Siła (*Macht*) - co sam Stirner przyznaje - to również, a może przede wszystkim, własność i jako taka - rzecz zbywalna. Ażeby uczynić ją niezbywalną należy uznać

---

<sup>423</sup> Jedyne, wyd. cyt., s. 331-332.

<sup>424</sup> I w tym właśnie aspekcie jawi się Stirner jako kontynuator „krytyki”, zgodnie z założeniami której „[f]ilozofia jest krytyką istniejącego stanu rzeczy [...] w którym rozróżnia się to, co jest od tego, co być powinno. Albowiem tylko to ostatnie jest prawdziwe, usprawiedliwione i musi zdobyć uznanie, siłę i moc”. Bruno Bauer, *Die Pousane des Jüngsten Gerichts über Hegel, den Atheisten und Antichristen. Ein Ultimatum*, Leipzig 1841, ss. 82-83.

<sup>425</sup> Jedyne, wyd. cyt., s. 300.

<sup>426</sup> Por. np. Thomas Carlyle, *Selected Writings*, Harmondsworth 1980, s. 302, lub *Past and Present*, London 1905, s. 148. Podobny pogląd u Hegla, *Zasady filozofii prawa*, wyd. cyt., s. 295: „[L]ud, o ile słowo to ma oznaczać pewną odrębną część członków państwa, to oznacza ono właśnie tę właśnie tę część, która nie wie, czego chce.”

świat za mój *własny*, pomimo tego, iż znajduje się on w *posiadaniu* innych. O tym natomiast, jakimi „siłami” są Własność, Wolność i Swojość traktuje rozdział następny.

## WŁASNOŚĆ (EIGENTUM), WOLNOŚĆ (FREIHEIT) I SWOJOŚĆ (EIGENHEIT) W TEORII STIRNERA

## 1. WŁASNOŚĆ

W przeciwieństwie do zagadnień prawa i siły, którym jak dotąd nie poświęcono zbyt wiele uwagi, Stirnerowska teoria własności doczekała się nieco szerszego omówienia, drobiazgowa prezentacja poszczególnych stanowisk jednakże wykracza poza ramy niniejszego studium. Z pośród opracowań, zawierających ciekawe próby naukowej interpretacji koncepcji własności wymienić można - tytułem rekomendacji - monumentalną pracę H. G. Helmsa, *Ideologie der anonymen Gesellschaft. Max Stirners Einziger und der Fortschritt des demokratischen Selbstbewußtseins von Vormärz bis zur Bundesrepublik* (Köln 1966) oraz interesujące studium B. Kasta, *Die Thematik des „Eigners“ in der Philosophie Max Stirners. Sein Beitrag zur Radikalisierung der anthropologischen Fragestellung* (Heidelberg 1978). Większość pozostałych prac (np. Mautza, Nettleau, Löwitha i innych), ze względu na brak odpowiedniej metody, traktuje ów problem w sposób pobieżny i mało systematyczny.

Ażeby właściwie zrozumieć Stirnerowską koncepcję własności, warto sobie przypomnieć, co na temat własności miał do powiedzenia mistrz berliński - Hegel<sup>427</sup>. W *Fenomenologii ducha* Hegel dokonuje rozróżnienia pomiędzy posiadaniem (*Besitz*) i własnością (*Eigentum*)<sup>428</sup>, przy czym sama własność określona zostaje mianem *rzeczy*, czymś zupełnie ogólnikowym, przeznaczonym dla innych, nie zaś tylko dla Mnie. Będąc właścicielem jest się przeto jedynie posiadaczem, gdyż „to, że ja ją [własność] posiadam, jest sprzeczne z jej ogólną własnością bycia rzeczą”<sup>429</sup>. Stwierdzenie to implikuje, iż własność sama w sobie jest czymś bezpańskim, niemniej jednak - twierdzi Hegel - w naturze bezpańskości rzeczy leży również i to, iż powinna się ona znaleźć w posiadaniu jednostki, choćby celem zaspokojenia jej potrzeb<sup>430</sup>. Charakter własności (rzeczy jednostkowej) określa także i to, iż jest w posiadaniu lub użytkowaniu posiadającego, wszyscy inni zaś widząc w nim posiadacza uznają ten fakt, a tym samym wyłączają się z własności<sup>431</sup>. Jeżeli wkładam swoją wolę w rzecz, to staje się ona „moją rzeczą, otrzymuje moją wolę jako swój substancjalny cel”<sup>432</sup>. Powyższe sformułowanie - wyrwane z kontekstu § 44 - pozwala tymczasem na stwierdzenie, iż już sama wola określa zakres tego, co jest moje, a co nie. Zasadność takiej interpretacji potwierdza mimowolnie sam Hegel poprzez rozwinięcie omawianego wątku w § 58, w którym konstatuje: „Dla siebie nie rzeczywiste i moją wolę tylko *wyobrażające* wzięcie w posiadanie jest *znakiem* dokonany na rzeczy, znakiem który świadczyć ma, że ja włożyłem moją wolę w rzecz. Tego rodzaju wzięcie w posiadanie jest co do przedmiotowego zasięgu i co do znaczenia bardzo nieokreślone.”<sup>433</sup> Wola staje się tutaj tym czynnikiem, który nie tylko pogłębia różnicę pomiędzy właścicielem a posiadaczem (użytkownikiem), ale w rzeczy samej eliminuje posiadacza na rzecz właściciela: „Wola właściciela, zgodnie z którą rzecz jest jego własnością, jest pierwszą substancjalną podstawą, w porównaniu z którą określenie dalsze - użytkowanie - jest tylko zjawiskiem i szczególnym modulem mniej ważnym niż wymienione ogólne podłoże”<sup>434</sup>. Tego typu swobodna interpretacja Heglowskiej teorii mogłaby stanowić, i przypuszczalnie stanowiła, punkt wyjścia dla pełnej dysonansów, Stirnerowskiej woluntarystycznej koncepcji właściciela.

<sup>427</sup> Odwoływanie się do Hegla nie jest tu jedynie - jak i w poprzednich przypadkach - zabiegiem formalnym, lecz jak to bywa przy analizie większości prac młodoheglistów - koniecznością, i to koniecznością o tyle uzasadnioną, iż sam Stirner ją zaleca, przyznając, że „ludzie z reguły nie sięgają myślą dalej niż ich nauczyciele.” *Jedyny*, wyd. cyt., 414.

<sup>428</sup> *Fenomenologia ducha*, t. 2, wyd. cyt. s. 56.

<sup>429</sup> Tamże, t. 1, s. 478.

<sup>430</sup> Tamże, t. 1, s. 477.

<sup>431</sup> Tamże, t. 1, s. 478.

<sup>432</sup> *Zasady filozofii prawa*, wyd. cyt., s. 64.

<sup>433</sup> Tamże, s. 75.

Jak była już o tym uprzednio mowa, „Ja” uważa wszelką własność za swoją „*von Haus aus*”, mimo iż znajduje się ona w posiadaniu Innego. Aczkolwiek Stirner proklamuje, iż własność, ażeby móc określić ją tym mianem musi stanowić własność całkowitą i bezwarunkową (część własności to tylko parcela, warunkowa własność zaś - dar, a zatem w żadnym razie nie *nasza* własność) to jednak czyni przy tym jedno zastrzeżenie: *własność jest zawsze uwarunkowana siłą*. „Moja siła *jest* moją własnością. Moja siła *zapewnia* Mi własność. Ja sam *jestem* moją siłą i dzięki niej jestem moją własnością.”<sup>435</sup> W tej optyce wszelkie kwestie dotyczące własności regulowane są przy pomocy siły. „To, czego obca siła nie zdoła Mi wyrzucić, pozostaje moją własnością. Śmiało, niechaj siła rozstrzyga o własności! Ja zamierzam polegać tylko na mej sile! Obca siła, którą pozostawiam Drugiemu, czyni ze Mnie poddanego; niechaj własna ma siła pozwoli Mi samemu stać się właścicielem [...] [d]okąd sięga ma władza, tam jest moja własność; a za taką uważam wszystko, do czego czuję się dość silny, by to zagarnąć. Moja rzeczywista własność rozciąga się wszędzie, gdzie jej na to pozwalam, jak dalece *sam* Siebie upoważniam, tzn. uprawniając do tego, aby brać.”<sup>436</sup>

Nie sposób jednakże przeprowadzić rozbioru teorii własności, bez uprzedniego, *precyzyjnego* zdefiniowania zastosowanego tutaj pojęcia. Otóż - dość paradoksalnie - w pojęciu Stirnera własnością są rzeczy czy też abstrakcje, których na ogół nie określa się tym mianem, jak na przykład zdrowie, religia, honor, miłość, myślenie, narodowość, itd. Reifikacja Innego sprawia, że i ludzie stają się urzeczowioną własnością Ja, którą posługuje się ono w dowolny sposób, aczkolwiek jedynie w ramach swej możliwości. Chciałoby się przy tym stwierdzić, iż Stirner mógłby w zasadzie zaoszczędzić sobie patosu, albowiem skoro wszystko stanowi własność Jedyne, jaki jest tedy cel, aby się nad tym rozwodzić? A jednak ta specyfikacja ma swoje uzasadnienie - zauważa Stirner - nie zupełnie bowiem wszystko „*jest* moją własnością”. Bo czyż można nią nazwać pasję, jakim się oddajemy, poświęcenie dla sprawy, wszelkie manie, czy *idées fixes*, a także skąpstwo, altruistyczną (chrześcijańską) miłość albo przyjaźń? Otóż, nie są naszą własnością, gdyż to one mają nas w swym posiadaniu, my zaś - owładnięci nimi bez reszty - nie możemy nad nimi zapanować. Rozwijając zaś ten wątek należałoby stwierdzić, że nie są naszą własnością także nasze dzieci, przyjaciele, oraz ukochani, nie dlatego, że zwykle nie określa się ich tym mianem, lecz dlatego, iż - kochając altruistycznie - to my należymy do nich, a nie odwrotnie.

Przyczyną, dla której ten aspekt własności odgrywa tak ogromną rolę jest samo podejście Stirnera do natury ludzkiej i jego głębokie przekonanie, że ludzie w istocie rzeczy bardziej wolą „mieć” (*Haben*), aniżeli „być” (*Sein*), a przynajmniej w kategoriach ontologicznych i aksjologicznych obydwie pojęcia są dlań tożsame. Tutaj także ma swoje źródło cała Stirnerowska frazeologia „kupowania” - a mianowicie przeświadczenie, iż kupić można wszystko, począwszy od sławnych już „kartofli” i „ostryg”<sup>437</sup>, skończywszy zaś na szacunku<sup>438</sup>, pragnieniach<sup>439</sup>, miłości<sup>440</sup>, itp. Dość osobliwie, cała sfera emocjonalna rozpatrywana jest u Stirnera (i to nie tylko przenośnie!) w kategoriach sprzedaży i zakupu<sup>441</sup>, w myśl prastarej zasady, iż „nic nie ma darmo”<sup>442</sup>. Merkantylną metaforę tłumaczy do pewnego stopnia wyjątkowe przywiązanie Stirnera do pieniądza (*Geld*), który to właśnie - zdaniem filozofa - zapewnia ludziom znaczenie (*Geltung*) i dlatego bezwzględnie należy go utrzymać: „Otóż pieniądz to towar, a nawet ważny *środek* czy też majątek. Chroni on majątek przed skostnieniem, gdyż utrzymuje go w ciągłym ruchu i obraca nim. Jeśli znacie jakiś lepszy środek wymiany, to proszę bardzo - wszak znowu będzie to jakiś «pieniądz». To nie pieniądz wyrządza Wam

<sup>435</sup> *Jedyny*, wyd. cyt., s. 217.

<sup>436</sup> Tamże, s. 306.

<sup>437</sup> Tamże, s. 323.

<sup>438</sup> Tamże, s. 323.

<sup>439</sup> Tamże, s. 327.

<sup>440</sup> Por. tamże, s. 351: „Miłość jednakże nie jest żadnym nakazem; jak każde moje uczucie jest *moją własnością*. Zdobądźcie ją, tzn., kupcie moją własność, a wówczas ją Wam odstąpię. A takich jak Kościół, naród, ojczyzna, rodzina, itd., którzy nie potrafią pozyskać dla siebie mej miłości, kochać nie muszę i ustalam jej cenę całkowicie według własnego uznania.”

<sup>441</sup> Tamże.

<sup>442</sup> Tamże, s. 193 i 374.

krzywdę, lecz wasza niemożność zdobycia go. Pozwólcie działać waszej możności, weźcie się w garść, a nie zabraknie pieniędzy, waszych pieniędzy w *waszej* monecie.”<sup>443</sup> Warto przypomnieć, iż ta właśnie apologia pieniądza wywołała natychmiastową reakcję niektórych komunizujących przedstawicieli lewicy heglowskiej (m. in. Hessa w *O istocie pieniądza*), wysuwających postulaty zniesienia pieniądza i własności prywatnej jako aspektu egoistycznej natury człowieka.

Omawiając kwestię własności w niniejszym kontekście nie sposób także pominąć polemiki Stirnera z socjalizującym anarchistą francuskim, zwanym niekiedy „ojcem anarchizmu” - Pierrem Josephem Proudhonem. W swym bodaj najważniejszym dziele *Qu'est-ce que la propriété?* (1840), wysunął on postulat zniesienia własności prywatnej, negując jej zasadę równości, oraz głosił śmiałą tezę, iż wszelka „własność jest kradzieżą”<sup>444</sup>, handel zaś stanowi jedynie wymianę dóbr kradzionych. Kategorię właściciela proponował Proudhon zastąpić kategorią użytkownika (*usufruitier*) i posiadacza (*possesseur*). Jego koncepcja zakładała odebranie własności „Jednemu” (tj. jednostce) i przeniesienie jej na komunę, tj. na *Wszystkich*. I tak jednostka, partycypując we własności, miałaby rzeczywistą możliwość jej użytkowania, sama własność natomiast znajdowałaby się w rękach społeczeństwa, stworzonego na zasadach egalitaryzmu. Taka sytuacja eliminowałaby także konieczność istnienia państwa, za którego zniesieniem Proudhon się opowiadał, proponując zastąpienie go stanem anarchii, po raz pierwszy w dziejach powszechnych uznanym za ideał stosunków społecznych<sup>445</sup>.

Podając krytykę koncepcję Proudhona Stirner zwrócił uwagę na fakt, iż co prawda znosząc pojęcie własności znosi się pojęcie kradzieży, lecz *własności praktycznie znieść nie sposób*. Wszakże nawet to, czym każdy będzie mógł dysponować we wspólnocie, nadal stanowić będzie jego - co prawda ograniczoną, ale jednak - własność: „To, w czym *wszyscy* chcą mieć udział, zabiera się jednostce, która chce to mieć wyłącznie dla siebie, i czyni się *dobrem powszechnym*. A gdy stanie się to już *dobrem powszechnym*, każdy będzie miał w tym udział, a udział ten będzie jego *własnością*”. Przecież i w naszych warunkach dom, który jest własnością pięciu spadkobierców, stanowi ich wspólne dobro, a piąta część dochodu jest własnością

---

<sup>443</sup> Tamże, s. 328.

<sup>444</sup> Pierwotnym autorem tej tezy był ponoć przedstawiciel myśli społecznej

Oświecenia Jacques-Pierre Brissot de Warville (1754-1793), przywódca girondystów,

wydawca *Le Patriote français*, stracony przez jakobinów po ich dojściu do władzy.

<sup>445</sup> Proudhon otrzymywał, iż systemy oparte na własności opierają się na

autorytecie władzy, której istnienie przypisywał instynktom zwierząt społecznych i człowieka pierwotnego, polegającym na poszukiwaniu przywódcy. W miarę rozwoju rozumu (Proudhon namiętnie wielbił Hegla, z którego - zdaniem Marksa - niewiele rozumiał), w społeczeństwie wzmaga się krytyka, protesty i bunt. Prawa, w oparciu o które funkcjonuje społeczeństwo, biorą się z natury rzeczy, nie zaś kaprysów władcy. Takie podejście czyniło anarchię - jako system zarządzania bez rządu - możliwą. Wzorem Hegla Proudhon stworzył nawet triadę. Tezę stanowiła u niego własność, która unicestwia równość; antytezę - komunizm, który neguje niezależność jednostki; synteza zaś - anarchia, czy też wolność, uosobiona w społeczności wytwórców, powiązanych wzajemnie siecią wolnych umów. W swym dziele *Les confessions d'un revolutionnaire* (1850) - przeprowadził analizę wypadków roku 1848, w której stwierdził, iż celem rewolucji anarchistycznej musi być zniesienie władzy jednego człowieka nad drugim, w oparciu o akumulację kapitału. Więcej na temat Proudhona w *Wyborze pism* (Warszawa 1974) oraz w opracowaniu Jana Dziżyńskiego *Proudhon*, Warszawa 1972. Z prac obcojęzycznych polecam esej Donalda R. Kelly'ego i Bonnie G. Smith w *What is property*, Cambridge 1995.

każdego z nich.”<sup>446</sup> Konsekwentnie rozwijając powyższą myśl można przyjąć, iż jednostka, wiecznie niezadowolona z siebie, będzie wszelkimi sposobami dążyć do zwiększania swego udziału (własności), a wówczas i towarzyszące mu pojęcie kradzieży niewiele straci na aktualności. A zatem nawet i w tych warunkach udział (własność) pozostanie przyczyną niesprawiedliwości społecznej. Stirner wyraża przekonanie, iż to „pierwotny właściciel” - za którego Proudhon uważa społeczeństwo - jest „złodziejem”, gdyż zagarnia ono dobra jednostek i czyni je Własnością bliżej nieokreślonych „Wszystkich”, tzn. „Nikogo”, a w praktyce tego, pod czyją pieczę dobra owe się znajdują. Albowiem owo „Wszyscy” - jak już była o tym mowa - to jedynie uświęcone widmo, pod którego zasłoną zawsze kryje się wszakże czyjeś jednostkowe *Ja*. Do tego wszystkiego pozbawiając jednostkę własności (w Stirnerowskim znaczeniu tego słowa) pozbawia się ją również tożsamości, gdyż wszakże „ja jestem swoją własnością”, a kiedy nie mogę użyć słowa „moje”, to tak naprawdę nie istnieję.

W podobnej tonacji prowadzi Stirner polemikę z komunizmem<sup>447</sup>. Tenże - prorokuje Stirner - dążąc do zniesienia wszelkiej własności prywatnej, nieuchronnie przerodzi się w ciemiejącą jednostki, uzależniając ją jeszcze bardziej od Innego, figurującego tutaj pod postacią ogółu. Stirner dostrzega, że choć komunizm - w porównaniu z innymi orientacjami - zadaje najsilniejsze ciosy państwu, to jednak to, do czego zmierza, w sposób nieunikniony okaże się jeszcze jednym państwem (status), bardziej opresyjnym, hamującym samorozwój *Ja*<sup>448</sup>. „Przeciwko uciskowi, jakiego doznaję od pojedynczego właściciela, komunizm buntuje się słusznie, jednakże jeszcze straszniejsza jest przemoc, którą oddaje w ręce ogółu.”<sup>449</sup> W komunizmie zresztą własność jako taka wcale nie zostaje zniesiona, albowiem przypada ona wspólnocie, której organy naczelne (jak np. Weitlingowska Rada Rodzin) przeprowadzają dystrybucję.

Zdaniem Stirnera komuniści, którzy kwestię własności sprowadzają do dystrybucji, w istocie rzeczy wywłaszczają jednostki, kreując w nich tym samym postawę pasywnego wyczekiwania na inicjatywę z zewnątrz, podczas gdy dynamiczny egoizm zmusza do aktywności i nakazuje samemu zadbać o wszystko: „Ja jestem właścicielem *Wszystkiego*, czego *potrzebuję*, i czym mogę *zawładnąć*. Jeśli socjalista mówi: społeczeństwo daje Mi to, czego Mi potrzeba, to egoista oznajmia: biorę Sobie to, co chcę. Komuniści postępują jak dziady, egoista - jak właściciel.”<sup>450</sup> Toteż - ogłasza Stirner - kwestii własności nie sposób załatwić za pomocą rozwiązań w sferze socjalnej, położy jej kres dopiero „wojna wszystkich przeciw wszystkim”. Polemizując z tezami Schillera i Hegla<sup>451</sup> natomiast, filozof nieoczekiwanie staje w obronie

---

<sup>446</sup> *Jedyny*, wyd. cyt., s. 297.

<sup>447</sup> Należałoby w tym miejscu zauważyć, iż Stirner mało precyzyjnie posługuje się swoimi definicjami. W epoce młodoheglowskiej zresztą podział ten nie zarysował się jeszcze wyraźnie. Dlatego też pod pojęciem komunistów Stirner rozumie zarówno przedstawicieli komunizmu utopijnego takich jak np. Weitling (w tym względzie aluzje i odniesienia są najbardziej czytelne), lecz również zafascynowanych komunizmem Augusta Beckera i Hessa (być może też Marksa), a także przedstawicieli socjalizmu mieszczańskiego i wszelkiego rodzaju anarchistów. Rozróżnienie pomiędzy komunizmem a socjalizmem pojawia się w jego głównym dziele tylko raz (wyd. pol., s. 306) i ma ono charakter wybitnie zdawkowy.

<sup>448</sup> *Jedyny*, wyd. cyt., s. 307.

<sup>449</sup> Tamże.

<sup>450</sup> Tamże, s. 308.

<sup>451</sup> Fragment ze s. 308 *Jedynego* wydaje się niemalże odwróconym zdaniem z

Przedmowy do *Zbójców*, w której czytamy dosłownie: „Der Pöbel hört nie auf, Pöbel zu sein, und wenn Sonne und Mond sich wandeln, und Himmel und Erde veralten wie ein Kleid.” Wątek ten rozwija także Hegel w *Zasadach filozofii prawa*, wyd. cyt.,

„motłochu”, ażeby ostatecznie ukazać jedyną drogę do rozwiązania kwestii własności: „Dopiero wówczas motłoch przestaje być motłochem, kiedy *bierze*. Wyłącznie strach przed braniem i należną za to karą czyni zeń motłoch; jedynie zasada, iż branie jest *grzechem*, przestępstwem, rodzi motłoch.”<sup>452</sup> Dopiero wtedy bowiem, kiedy przestaną istnieć „obdarowywani”, gdy ludzie utracą szacunek do wszelkiej własności i kiedy przestanie być ona święta, wtenczas dopiero - „własność będzie miał każdy” (sic!)<sup>453</sup>.

Owa demagogiczna euforia ustępuje niekiedy miejsca zdrowemu rozsądkowi i wówczas filozof - być może pod wpływem wnikliwszej lektury Hegla<sup>454</sup> - zmienia zdanie w kwestii „posiadania” i „własności”, dochodząc do przekonania, iż tylko „[d]opóty jestem właścicielem, dopóki jestem posiadaczem danej rzeczy. Jeśli natomiast ją utracę - wszystko jedno przez jaką siłę, np. przez fakt, iż uznam roszczenia innego do tej rzeczy - to własność ta przestaje istnieć. Zatem własność i posiadanie sprowadzają się do tego samego [sic!].”<sup>455</sup> Co więcej, zupełnie zbijając interpretatora z tropu, Stirner odbiera własności wszelkie znaczenie, kiedy nie dostrzegając zapewne sprzeczności w swoim wywodzie, wysuwa oskarżenie pod adresem liberalizmu, iż zamiast uznawać autonomiczność i niepowtarzalność jednostki, koncentruje swą uwagę na jej przymiotach, a więc również na własności (*Eigentum*): „[...] liberalizm stanowi jedynie kontynuację starochrześcijańskiej pogardy dla Ja, dla cielesnego Hansa. Zamiast brać Mnie takim, jakim jestem, zważa się jedynie na mą własność, me przymioty: ceni się Mnie tylko ze względu na to, co posiadam, przez co wchodzi się niejako w związek małżeński z mym mieniem, a nie ze Mną samym.”<sup>456</sup> Jak widać, stosunek Stirnera do własności zmienia się wraz z tezą, jaką w danej chwili próbuje udowodnić.

Tymczasem autor *Jedynego* zupełnie mimowolnie zwraca naszą uwagę na pewną niezwykle istotną kwestię, a mianowicie to, iż swoją wolę niejednokrotnie wkładamy w coś, co w żadnej mierze nie stanowi naszej własności. Otóż o mieście, w którym mieszkamy mówimy „moje miasto”, o pracy - „moja praca”, niewolnik mówiąc o swoim panu nazywa go „moim panem”, itp. Rzecz jasna ten aspekt wyrażania myśli na płaszczyźnie semantycznej odgrywa rolę znikomą, gdyż nikt słysząc osobę mówiącą o „swoim” szefie, nie traktuje bynajmniej szefa jako własności „naszego” interlokutora. Wszelako sam interlokutor chwając się „swoim” szefem widzi w nim ekstensję samego siebie, i wówczas w kategoriach psycho-lingwistycznych faktycznie dochodzi u niego do swego rodzaju zawłaszczenia, a zatem można by się zgodzić, że szef staje się abstrakcyjną własnością (wizerunku) interlokutora.

## 2. WOLNOŚĆ

Jest rzeczą nader osobliwą, iż u Stirnera, którego imię dość powszechnie utożsamia się z filozofią wolności jednostki, kategoria wolności faktycznie zostaje zanegowana i odrzucona na rzecz woli, czy też mówiąc ściślej - samowoli, odgrywając w mechanice Stirnerowskiej teorii raczej marginalną rolę. Co więcej, sama wolność - pod każdą postacią<sup>457</sup>, tzn. w kategoriach naturalnych i społecznych - pada ofiarą

---

<sup>452</sup> *Jedyny*, wyd. cyt., 308.

<sup>453</sup> Tamże.

<sup>454</sup> Por. *Zasady filozofii przyszłości*, wyd. cyt., s. 69): „Do własności jako do istnienia osobowości nie wystarczy moje wewnętrzne wyobrażenie i moja wewnętrzna wola, że coś ma być moim, lecz potrzebne jest do tego także wzięcie w posiadanie.”

<sup>455</sup> Tamże, s. 299. Podobnie sprzeczność na s. 319: „Jeśli mówię: do Mnie należy świat - to jest to również czcza gadanina, chyba że nie respektuję żadnej obcej własności. Do Mnie należy wyłącznie tyle, na ile Mnie stać, ile mam w swej mocy.”

<sup>456</sup> Tamże, s. 201.

<sup>457</sup> O wolności pozytywnej („wolności do”) oraz wolności negatywnej („wolności od”) w koncepcji Stirnera por. prace J. Trębickiego (*Maks Stirner, czyli fiasko modelu wolności absolutnej*, wyd. cyt.) oraz L. Kusaka (*Maxa Stirnera koncepcja*

gwałtownej i szyderczej krytyki, a nawet - dość paradoksalnie - staje się niemalże ciężarem, ograniczeniem i niewolą<sup>458</sup>. Nie trudno się domyślić, iż podjęta przez Stirnera krytyka wolności to ofensywa nie tylko przeciw Fichtemu i Heglowi, lecz również - a może przede wszystkim - przeciwko młodoheglistom, dla których wolność stanowiła cel dążeń, życiowe zadanie, słowem - powołanie Człowieka. Tymczasem dla autora *Jedynego* wolność - „jak długo jest wolnością”<sup>459</sup> - nie przedstawia żadnej wartości, nigdy bowiem nie można się od wszystkiego uwolnić, tzn. wyzwolić się od tysiąca różnych rzeczy, przede wszystkim zaś od zasady konieczności, a należy pamiętać, iż przeciwieństwem konieczności w woluntarystycznej teorii Stirnera jest nie wolność, lecz - podobnie jak u Hobbesa - „możność” (*Vermögen*), a także „Swojość” (*Eigenheit*), którą przyjdzie nam jeszcze omówić.

W Stirnerowskiej optyce wolność jawi się jako przedmiot dążeń, marzeń i pożądania, stanowiąc chrześcijańską naukę i ideał. W tym, jak i w każdym innym aspekcie, wolność absolutna pozostaje nieosiągalna, jest wyłącznie absurdem<sup>460</sup>, wolność częściowa zaś - żadną wolnością. W konsekwencji wszelkie przejawy walki o „wolność w określonych granicach”, „wolność w granicach prawa”, „wolność prasy”, „wolność obyczajów”, itp., jaką prowadzili Ruge, Bauer i inni zrzeszeni w „klubie Wolnych”, Stirner gwałtownie potępia, gdyż wszystkie te wolności oznaczają tutaj jedynie to, iż wolne stają się hipostazy, podczas gdy jednostka pozostaje nadal ujarzmiona. Wolność w koncepcji Stirnera niemalże zawsze łąduje w szeregu znienawidzonych abstrakcji, takich jak Hegłowski Duch, państwo, prawo, prawda, Człowiek, honor, rozum, itp.: „[w]olność polityczna zakłada, że *polis*, czyli państwo, jest wolne; wolność religijna - iż religia jest wolna. Wolność sumienia oznacza, iż wolne jest sumienie. A więc nie oznacza to, że Ja jestem wolny od państwa, religii czy sumienia, bądź też, żem się ich *pozbył*. Nie oznacza to *Mojej* wolności, lecz wolność siły, która Mną rządzi i Mnie ujarzmia. Oznacza to, że wolni są *Moi tyrani*: państwo, religia, sumienie. Państwo, religia, sumienie - owi tyrani - ze Mnie czynią niewolnika, a *ich* wolność jest *Moją* niewolą.”<sup>461</sup> Wolność, która jak widać posiada konotacje jedynie negatywne, *nabywa* się zatem poprzez niewolniczą służbę, uległość, poddaństwo. Tam, gdzie triumf święcą posłuszeństwo wobec obiektywnego świata, zależność podmiotu od przedmiotu, słowem cała ideologia uległości, tam „człowiekiem prawdziwie wolnym” może być wyłącznie posłuszny sługa. Ci, którzy przedstawiają wolność jako święte prawo Człowieka zasługują - zdaniem Stirnera - jedynie na to, aby ich „wyśmiać”, a wszelkie odmiany wolności, o którą się ubiegają, to tylko różne oblicza zniewolenia. Wolność mieszczańska, na przykład, wolność indywidualna, którą wywalczyła Rewolucja, stanowi wszak jedynie uwolnienie od rozkazu, by spełniać wolę Drugiego, lecz nie jest to wolność od prawa, państwa, cenzury obyczajów, itp. Dzięki niej wprawdzie uwalniamy się od osób, od *tel est notre plaisir*, lecz tym samym stajemy się jeszcze większymi niewolnikami nowych „panów” - abstrakcji. Cała idea wolności (w tym i mieszczańskiej) sprowadza się zatem jedynie do tego, ażeby mieć „bezosobowego władcę”. Tendencje socjalistyczne, anarchistyczne, komunistyczne i liberalne - zdaniem filozofa - tylko mniej lub bardziej konsekwentnie rozwijają chrześcijańską ideę wolności<sup>462</sup>.

Na tym jednak nie koniec. W swym wywodzie Stirner posuwa się nawet do stwierdzenia, iż wolność

---

<sup>458</sup> Jeżeli kiedykolwiek Stirner mówi o wolności z aprobatą, to ma na myśli samowolę, jak np. w *Kleinere Schriften*, wyd. cyt., s. 255, *Jedyny*, wyd. cyt., s.

196 i w innych miejscach.

<sup>459</sup> Tamże, s. 183.

<sup>460</sup> Por. np. tamże, s. 336.

<sup>461</sup> Tamże, s. 126.

<sup>462</sup> Por. tamże, np. s. 125: „«Wolność polityczna» - cóż się pod tym kryje?

Czyżby wolność jednostki od państwa i jego ustaw? Nie, wręcz przeciwnie - uzależnienie jednostki od państwa i jego ustaw. Zatem dlaczego «wolność»? Albowiem nie ma pośredników między państwem a jednostką, która znajduje się w bardziej bezpośredniej relacji, gdyż jest ona obywatelem, a nie poddanym kogoś Innego - nie króla jako osoby, lecz tylko w charakterze «głowy państwa». Wolność polityczna, fundamentalna doktryna liberalizmu, nie jest niczym innym jak tylko drugą fazą protestantyzmu, przebiegającą równocześnie z «wolnością religijną».



wcale nie jest rzeczywistym pragnieniem ludzkości, jak się ją często przedstawia<sup>463</sup>. W swej esencji bowiem wiąże się ona z *Być*, a nie *Mieć*, - pozostaje przeto zawsze mglistą mrzonką<sup>464</sup>. Sama wolność jest świętością, łaknieniem tego, czym nie jesteśmy, jest zawsze pogonią za wolnością. Można by rzec, iż wolność staje się tutaj niedoścignionym i nieosiągalnym ideałem, stworzonym po to, by odciągnąć naszą uwagę od tego, co najistotniejsze - tzn. nas samych i naszej własności. Dążąc bowiem do wolności, uciekamy od siebie samych, *pozbywamy się (loswerden) siebie samych*, zapieramy się siebie, a nie tędy przecież droga. Wszak nawet autokrata Wszech-Rosji nie cieszy się absolutną wolnością, sobą pozostajemy natomiast zawsze, choćby jako najpodlejsi z niewolników. Zresztą - i tutaj pada określenie, charakteryzujące wolność najpełniej i najtrafniej - jest ona *pustym słowem i nie ma nic do zaofiarowania*<sup>465</sup>; to li tylko zbyteczne zezwolenie. Wolność nabiera wartości dopiero wtedy, gdy staje się własnością, swobodą używania, a jako taka nie ma nic wspólnego z tym, co zwie się potocznie wolnością. Przy okazji Stirner daje nam do zrozumienia, iż owo dopominanie się wolności to nic innego jak wyraz pragnienia, *by móc robić, co się chce*, a zatem faktycznie pragnienie samowoli. Tak pojmowane „poszukiwanie wolności” towarzyszy ludzkości od zarania dziejów; jedni dopominają się wolności, drudzy zazdrośnie jej strzegą do czasu, gdy muszą ustąpić i na nią zezwolić. Historia uczy, że jest to proces nieustanny i stały; „dopominanie się” trwa wiecznie - zezwalający i dopominający się zamieniają się jedynie rolami. Tego rodzaju argumentacja prowadzi nieuchronnie do identyfikacji wolności z siłą, czemu Stirner daje wyraz w poniższym fragmencie: „Moja wolność stanie się dopiero wtedy doskonałą, gdy będzie moją *siłą*. Dzięki niej przestaję być jedynie wolny, a staję się właścicielem.”<sup>466</sup> Wolność zatem należy do tego, kto ją sobie bierze i, jak wszystko inne w koncepcji Stirnera, uwarunkowana jest moją możliwością (*Vermögen*). Już samo dążenie do wolności zakłada, iż istnieje dawca, ktoś kto ją posiada i od kogo pochodzi, a zatem oznacza to, iż nie jest ona naszym tworem. Gdy zaś komuś brakuje siły, ażeby się wolnością cieszyć, wtedy staje się jasne, iż nie ma do niej prawa, że mu się ona nie należy i zawsze można go jej pozbawić, albowiem „[c]złowiek obdarowany wolnością nie jest niczym innym aniżeli wyzwolencem, *libertinusem*, psem, który wlecze za sobą resztki łańcucha; jest niewolnikiem w szacie wolności - jak osioł w lwiej skórze.”<sup>467</sup>

Można by zaryzykować stwierdzenie, iż wrogość Stirnera wobec wolności bierze się z faktu, iż jest ona chrześcijańskim ideałem. Można także dodać, iż jest to negacja wolności konkretnej w ujęciu Heglowskim. Warto jednak także zwrócić uwagę na fakt, iż cała koncepcja wolności opiera się na pewnym niewyjawionym, dość sprytnym zabiegu leksykalnym, wykorzystującym etymologię wyrazu i jego tradycję. Stirner jako tłumacz i wirtuoz języka<sup>468</sup>, lubujący się w synonimicznej grze i etymologicznych dociekaniach

---

<sup>463</sup> Jedyny, wyd. cyt., s. 181: „Kiedy to dobrze rozważysz, to uznasz, że nie pragniesz żadnej wolności, lecz chcesz posiadać wszystkie te piękne rzeczy, sama wolność bowiem ich jeszcze nie daje...”

<sup>464</sup> Rzecz w tym, iż Jedyny już na wstępie jest tym, czym ma być, na czym - jak pisano wcześniej - polega właśnie jego doskonałość, ekspansja natomiast dotyczy sfery własności i tego, co określa mianem *Eigenheit*.

<sup>465</sup> Tamże, ss. 190-191: „Jeżeli wolność ma być celem waszych dążeń, to spełnijcie jej żądania. Kto ma więc być wolny? Ty, Ja, My. Wolni od czego? Od wszystkiego, czym ani Ty, ani Ja, ani My nie jesteśmy. To Ja jestem istotą rzeczy, która zrzuca wszelkie zasłony i uwalnia się od wszystkich krępujących ją skorup. Co pozostanie, kiedy się uwolnię od tego wszystkiego, co nie jest Mną? Tylko Ja i nic poza Mną. Temu jednemu Ja wolność nie ma nic do dania. A ona milczy o tym, co ma się stać potem, kiedy będę wolny; zupełnie tak jak nasze władze, uwalniając więźniów po odbytej karze pozostawiają ich własnemu losowi.”

<sup>466</sup> Tamże, ss. 194-195.

<sup>467</sup> Tamże, s. 196.

<sup>468</sup> Trzeba pamiętać, iż Stirnerowskie przekłady (z francuskiego) *Wykładu*

zdawał sobie sprawę, iż wolność w języku niemieckim posiada pewne konotacje wyraźnie odróżniające ją od samowoli. Trzeba tutaj zaznaczyć, iż we wczesnym średniowieczu (w *mittelhochdeutsch*) słowa *vr̥heit* używano na określenie ziemi, której pan zrzekał się na jakiś czas na rzecz swoich poddanych (*privilegierter Bezirk*)<sup>469</sup>. *Freiheit* oznaczała wówczas *verliehenes Vorrecht* (**użyczony**, nadany przywilej), a więc coś, co za określone zasługi otrzymywano od wyżej postawionych w hierarchii społecznej, lecz co w żadnym razie nie stanowiło własności lennika. Tak pojmowana wolność to dar, dobrodziejstwo, które zobowiązuje, a więc - niewola. W kategoriach aksjologicznych wartość takiej wolności jest zatem co najmniej wątpliwa. Albowiem - przynajmniej z etymologicznego punktu widzenia - już w samej tkance semantycznej *Freiheit* jest czymś zewnętrznym, co z gruntu nie należy do nas, i jako takie stanowi przeciwieństwo zarówno *Eigentum*, jak i *Vermögen*, z całą gamą ich znaczeń<sup>470</sup>. Taka interpretacja pozwala lepiej zrozumieć nieprzychylny stosunek filozofa do wolności. Tymczasem, ażeby przeciwieństwo to jeszcze bardziej zaostrzyć, Stirner wprowadza nową kategorię, potrzebną dla opisu Pana i Właściciela Świata, której zadaniem jest zniesienie wszelkich sprzeczności w jego teorii własności. Kategoria owa to Swojość (*Eigenheit*).

---

<sup>469</sup> Por. Duden. *Deutsches Universal Wörterbuch*, Mannheim - Leipzig - Wien - Zürich, 1989, s. 535. Podobnie w języku polskim, por. Aleksander Brückner, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Warszawa 1985, s. 630, gdzie wolność (staropol. wola) zdefiniowana jest jako „świeżo lokowana osada z uwolnieniem od danin na lat kilkanaście”.

<sup>470</sup> W tym ujęciu wolność istotnie nie przedstawia większej wartości, a fakt ten jest niezwykle ważny dlatego, że jeśli pominie się aspekt etymologiczny, koncepcja wolności u Stirnera staje się zupełnie niezrozumiała i pozbawiona racji bytu.

### 3. SWOJOŚĆ (*EIGENHEIT*)

Zdefiniowanie kategorii *Eigenheit* nastręcza interpretatorom Stirnera najwięcej kłopotu, tym bardziej, iż sam Stirner nie udziela w tym względzie zbyt wielu wskazówek. Rzecz w tym, iż używana przezeń *Eigenheit* nie odpowiada treścią potocznemu użyciu tego słowa. *Eigenheit* w potocznej niemieczyźnie to tyle, co właściwość, swoistość, osobliwość, bądź specyficzność. Tak też tłumaczą owo pojęcie niektórzy polscy badacze twórczości autora *Jedynego*, a również tłumacze fragmentów (np. J. Trębicki<sup>471</sup>, B. Urbankowski<sup>472</sup>, S. Filmus<sup>473</sup>). Stirner jednak prawie nigdy nie posługuje się owym słowem w przytoczonym znaczeniu. Rodzi to z kolei wiele niejasności, a polemika wokół tego, jak interpretować *Eigenheit* trwa po dziś dzień<sup>474</sup>. I tak na przykład współcześni niemieccy egzegeci Stirnera często odczytują *Eigenheit* jako rodzaj pojęcia wolności, samowyzwolenie (*Freiheitsbegriff, Selbstbefreiung*, Ahlrich Meyer<sup>475</sup>), lub też jako wolność nieskrępowanej niczym woli (*die Freiheit seines ungebundenen eigenen Willens*, Ulrich Simon<sup>476</sup>). Jednak i tego rodzaju lekcja mija się z intencją Stirnera, dla którego *Eigenheit* wydaje się przeciwieństwem, nie zaś rodzajem wolności. Badając genezę Stirnerowskiego *Eigenheit* trzeba zauważyć, iż wyraz ten pojawiał się już u Hegla, choć w innym znaczeniu, a mianowicie w sensie pewnej subiektywności (*Subjektivität*), czego jednak nie uwzględniały (przynajmniej) polskie przekłady Adama Landmana, w których słowo to używane jest w jego pierwotnym znaczeniu. W tym samym sensie pojawia się ono również u Feuerbacha w *O istocie chrześcijaństwa*, a także w pracach niektórych młodoheglistów. Jednakże dopiero u Stirnera wyraz ten ulega dalszej transformacji i - wraz z pojawieniem się nowej treści - nabiera oryginalnego znaczenia. Warto zwrócić uwagę na rolę, jaką odgrywa tu źródłosłów, *eigen*, bezpośrednio korespondujący z *Eigentum*. Wielu badaczy Stirnera traci z oczu fakt, iż egoista, Jedyny, to nie tylko *der Eigner* (właściciel), lecz również *der Eigene*, a więc ktoś własny, Swój, tj. ktoś, kto należy wyłącznie do siebie, sam sobie pan. Tak jak *Eigentum* stanowi dominium Jedynego jako Właściciela, tak *Eigenheit* określa jego naturę jako Swojego, a więc przedstawia zakres jego możliwości (*Vermögen*) i własności (*Eigentum*). W przekładzie na język polski w przypadku pierwszej osoby byłaby to „mojość”, drugiej - „twojość”, itd<sup>477</sup>. W odniesieniu do wszystkich zaimków osobowych jedynym stosownym polskim odpowiednikiem wydaje się neologizm „Swojość”, który też z powyższych względów zastosowany został w polskim tłumaczeniu dzieła Stirnera<sup>478</sup>.

Ażeby jaskrawie uwydatnić charakter Swojości, Stirner przeciwstawia ją wolności. Wolność

---

<sup>471</sup> J. Trębicki, *Antynomie wolności*, wyd. cyt., np. s. 323.

<sup>472</sup> B. Urbankowski, *Stirner, czyli bunt*, w: *Myśl romantyczna*, Warszawa 1979.

<sup>473</sup> *Ideologia niemiecka*, wyd. cyt., 363.

<sup>474</sup> Najdobitniejszy przykład niemożności znalezienia desygnatu dla *Eigenheit*

daje Leszek Kusak, który w swym eseju *Maxa Stirnera koncepcja jednostki i społeczeństwa* (wyd. cyt.) w ogóle rezygnuje z tłumaczenia terminu.

<sup>475</sup> Ahlrich Meyer, *Der Einzige und sein Eigentum*, Nachwort, wyd. cyt., s. 148.

<sup>476</sup> Ulrich Simon, *Zur Kritik der Philosophie Max Stirners*, wyd. cyt., s. 144.

<sup>477</sup> Jako takie *Eigenheit* jest poniekąd przejściem do Heideggerowskiej

*Jemeinigkeit*, aczkolwiek nieco różni się od niej treścią.

<sup>478</sup> W wielu europejskich przekładach *Eigenheit* nie posiada jednego odpowiednika i tłumaczone jest w zależności od kontekstu. Przykładem tego rodzaju zabiegu może tu być doskonały angielski przekład S. T. Byingtona, w którym kategoria ta tłumaczona jest jako *self-authorship* (panowanie nad samym sobą), *ownness* (neologizm, coś w rodzaju swojości) lub po prostu *my personality* (moja osobowość).

dlatego przedstawia znikomą wartość dla *Ja*, gdyż każe wyrzec się samego siebie, naszej własnej istoty, czyli właśnie - Swojości. Aby podkreślić różnicę pomiędzy jednym a drugim, Stirner demonstruje znany przykład z niewolnikiem. Niewolnik wprawdzie jest wewnętrznie wolny, aczkolwiek zewnętrznie nie uwalnia się od bata zarządcy niewolników. Niewolniczo posłuszny swemu panu, ma na względzie wyłącznie własne dobro. Wprawdzie pan bez przerwy okłada go batem, on wszelako pokornie czeka na sposobność, by rozdeptać właściciela niewolników. Tymczasem - bez względu na to, czy jest wolny wewnętrznie, czy zewnętrznie - w każdej chwili niewoli pozostaje *swój własny*. „We władzy okrutnego pana *moje* ciało nie jest wolne od tortur i razów chłosty, lecz *moje* kości jęczące pod ciosami są wolne, drgają *moje* mięśnie pod uderzeniami pejcza i *Ja* jęczę, jako że jęczy *moje* ciało. To, że wyję i drzę dowodzi, że jestem jeszcze Swój - że jestem mój własny. Nie jest «wolna» od kija pana moja noga, lecz jest wciąż *moja* i nie można mnie jej pozbawić. Niechaj Mi ją urwie, a przekona się, czy ma on nadal moją nogę! Nic nie pozostanie mu w ręku poza zwłokami mej nogi, która w równej mierze jest moją nogą, co zdechły pies jest dalej psem: pies ma bijące serce, a tak zwany martwy pies nie ma, toteż nie jest już psem.”<sup>479</sup>

Swojność to również ekspresja stanowienia o samym sobie<sup>480</sup>, i jako taka zawsze uwarunkowuje wolność<sup>481</sup>, tzn. pozwala jej istnieć w postaci Swojości. Człowiek wolny - podobnie jak uzależniony - wciąż łącznie wolności; *Swój własny* jest wolny z gruntu i w każdym calu, wolność *ma* w sobie lub ją *bierze*. Wolny pozostaje zawsze na *zewnątrz* siebie, uganiając się za coraz to większą wolnością; *Swój* jest zawsze *u* siebie, nie musi siebie dopiero szukać. Wolny ucieka od siebie, by nurzać się w wolności; *Swój* jest zadowolony z samego siebie, bo zawsze jest tym, czym być może i chce. „Wolność uczy jedynie: oderwijcie się, uwolnijcie od tego, co uciążliwe; nie uczy Was tego, czym sami jesteście. Precz! Precz! - brzmi jej hasło; a Wy, żarliwie posłuszni jej wołaniu, pozbywacie się nawet Was samych, «zapieracie się samych Siebie». Lecz Swojność przyzywa Was na powrót do Was samych, mówiąc: «Przyjdź do Siebie!»”<sup>482</sup>.

Swojność - zauważa Stirner - charakteryzuje właściciela<sup>483</sup>. Jednakże nie stanowi własności *par excellence* i - w tym kontekście - tylko pozorną tautologią jest stwierdzenie, iż Swojność to zawzięty wróg wszelkiej obcości, gdyż to, co obce nie jest „moje”. Swojność nakreśla bowiem granice pomiędzy Ja i Nie-Ja, lecz jest tylko ekstensją własności, by tak rzec - bezpośrednim wyrazem mojej osobowości: *Meinung*<sup>484</sup>. Rzecz jasna *Meinung* w znaczeniu obiegowym to po prostu „mniemanie”, lecz dla łamiącego tu konwencję językową Stirnera słowo to ma jeszcze inne znaczenie, a mianowicie - „mojność”. Przypomnijmy, iż *Meinung* (*Meinen*) w podobnym znaczeniu znajdujemy już u Hegla w *Fenomenologii ducha*<sup>485</sup>, gdzie określone zostaje jako skrajny wyraz jednostkowości, tudzież jako to, czego nie można wyrazić w słowach, jako coś „nieosiągalnego dla języka”<sup>486</sup>. Posługując się - oczywiście w pewnym uproszczeniu - terminologią Hegłowską, można by pokusić się o definicję, zgodnie z którą *Eigenheit* to jednostkowa samowiedza (Ja=Ja), nie wychodząca poza siebie, która nie widzi siebie jako Innego i która *dla* Innego nie istnieje, wraz z czym zostaje zniesiony moment różnicy. Tłumaczy to niemożność jej opisu (gdyż opis taki możliwy byłby tylko przy użyciu porównania), a także wyjaśnia, dlaczego nie jest ona „próbą mediacji” (zapośredniczenia)<sup>487</sup>. Z powyższych względów Swojność stanowi rdzeń *mojego* egoizmu, a także - mniej lub bardziej konsekwentnie - bezpośrednio się z nim utożsamia<sup>488</sup>. Dość paradoksalnie, Swojność jest przedstawiana jako kategoria jakościowo wymierna, a jej miarę określa nasza gotowość do zerwania, zgrzeszenia czy też zbrodni.

479 *Jedyny*, wyd. cyt., s. 184-185.

480 Tamże, s. 255.

481 Tamże, s. 195.

482 Tamże, s. 191.

483 Tamże, s. 200.

484 Tamże, s. 151.

485 *Fenomenologia ducha*, wyd. cyt., t. 1, s. 114 i 119.

486 Tamże, s. 128. Patrz także: *Encyklopedia nauk filozoficznych*, wyd. cyt.,

s. 86: „To, co tylko *mniemam* (*meine*), jest *moje* (*mein*), należy do mnie jako do tej szczególnej jednostki.”

487 *Jedyny*, wyd. cyt., s. 94.

488 Tamże, s. 190 i 191.

Nieodzowną jej cechą jest to, iż nie uznaje i nie toleruje żadnej lojalności, wierności, przywiązania, poświęcenia. W chwili zatem, w której decydujemy się na któreś z nich, rezygnujemy z niej, ograniczamy ją, bądź tracimy. Trudno się oprzeć wrażeniu, iż pomimo skrajnie relatywnego stosunku Stirnera do *wartości w ogóle*, właśnie Swojość jawi się tutaj jako wartość jedyna i absolutna, bez której Jedyny w żaden sposób nie może *realizować* (używać) samego siebie. Przeto - zdaniem Stirnera - tłumaczy to dlaczego wszelkie siły, wynoszące się ponad *Ja* (takie jak państwo, społeczeństwo, gmina, itp.), nie zadawałają się odebraniem jednostce wolności (gdyż tę ogranicza ona sobie sama, godząc się z konieczności na życie społeczne), lecz nastają na Swojość jednostki<sup>489</sup>, by móc traktować ją jak narzędzie z euforią akceptującą tę *rolę*. Sama esencja życia zbiorowego polega wszak na tym, iż podsuwa ono jednostce „najgorszy feudalizm” (np. w postaci religii Człowieka) i proponuje jej, ażeby uznała go za Swojość. Na szczęście - podążamy tutaj tokiem myślenia filozofa - Swojość jest także naszym wspólnym rozumem<sup>490</sup>, a jej hasło: „*Siebie* bardziej trzeba słuchać niżli ludzi”!<sup>491</sup> - drogowskazem prowadzącym do nas samych: słuchając samych siebie, osiągamy samych siebie. Przy tym wszystkim - zauważa Stirner - stanowi ona również nasze nieuchronne przeznaczenie i - czy chcemy, czy nie - istotę naszego bytu, do której stale bezwolnie i nieświadomie dążymy<sup>492</sup>.

Trudno się oprzeć wrażeniu, iż Stirner wprowadził kategorię Swojości po to, ażeby „załatać” niedomogi przedstawionej przezeń koncepcji własności. W chwili, gdy ekspansja na zewnątrz nie dochodzi do skutku i pojawiają się pierwsze symptomy frustracji, *Eigenheit* ma tu posłużyć za wentyl bezpieczeństwa dla bezradnego *Ja*, tonącego w otchłani własnych pragnień. Owo „uwewnętrznienie” Jedynego, któremu w rzeczywistości pozostaje pusty tytuł pana<sup>493</sup>, jawi się jako jedyny argument, mający za cel umożliwić czytelnikowi „przełknięcie” wszystkich innych mankamentów Stirnerowskiej ideologii i doprowadzenie do ostatecznej akceptacji jego stanowiska. Tym samym czytelnik otrzymuje z rąk Stirnera to, co miał już w punkcie wyjścia, wraz z poczuciem siły i przeświadczenia, że doń należy cały świat, tudzież z poczuciem żalu, iż w rzeczywistości nie jest niczym więcej i nie ma niczego więcej, a przy tym wszystkim sam jest sobie winien. Pojawia się u niego zatem ten sam syndrom, z którym - jak się wydaje - Stirner przystępuje do tworzenia swojej filozofii. Próbuje wyzwolić się od ciężaru świadomości Mocy, szuka upustu dla frustracji zrodzonej z bezsilności. *Eigenheit* w swej metafizycznej postaci stanowi ewidentnie próbę ucieczki od życia i rzeczywistości, i jest furtką otwartą dla wszystkich zfrustrowanych eskapistów wszechczasów.

---

489 Tamże, s. 369.

490 Tamże, s. 415.

491 Tamże, s. 191.

492 Tamże, s. 431.

493 Zapożyczam ten termin z *Zasad filozofii prawa* Hegla (wyd. cyt., s. 78),

## „JEDYNY” - KONCEPCJA JEDNOSTKI

Kategorię „Jedynego” zaczęliśmy omawiać przy okazji dyskusji nad egoizmem. Konieczność zmusza nas, by zająć się nią raz jeszcze, i tym razem wnikliwiej prześledzić jej genezę. Przypomnijmy, iż Stirner powołuje „Jedynego” do życia nie tylko, ażeby uwydatnić wyjątkowość jednostki, jej niepowtarzalność, oryginalność, lecz aby stworzyć dla swej filozofii misterium, które potwierdzi zasadność jego teorii w wymiarze eschatologicznym. Kategoria ta ma również zastąpić wszystko to, co dotychczas w filozofii niemieckiej określało sens życia ludzkiego na płaszczyźnie teleologicznej, a mianowicie Boga, Heglowskiego *Ducha Świata*, Feuerbachowskiego Człowieka, a wreszcie również Bauerowską Samowiedzę, będącą poniekąd punktem wyjścia dla ostatecznego kształtu koncepcji Jedynego. Wszystkie te hipostazy Stirner znosi przy pomocy niezawodnej metody bezwzględnej negacji oraz bezzalożeniowej krytyki, zmierzającej do odsłonięcia nieredukowalnego „konkretnego” wszelkiej filozofii i historii, czyli jednostkowego *Ja*. Dotychczas dopatrywaliśmy się w koncepcji Jedynego próby deifikacji jednostki i leżącego w ludzkiej naturze pragnienia podporządkowania sobie świata i Innego w walce o prymat lub - by posłużyć się językiem Hegla - walce o uznanie. Obecnie spróbujemy zająć się tą kategorią bliżej, śledząc jej rozwój od momentu powstania. Ponadto, poddając konsekwentnie krytyce całą teorię, postaramy się zbadać, co pozostaje nienaruszone po odrzuceniu wszystkich abstrakcyjnych momentów i nieuzasadnionych nonsensów zawartych w tekstach Stirnera.

Na wstępie przypomnijmy, iż zręby konstrukcji Jedynego pojawiają się już w *Falszwyj zasadzie naszego wychowania*, w której Stirner występuje przeciwko zasadom humanizmu i realizmu<sup>494</sup>, tendencjom wychowawczym i prądom filozoficznym, nadal - choć dziś może nieco inaczej - wyznaczającym kierunek ludzkiej myśli, a które w mniemaniu filozofa należy przewyciężyć i unicestwić, jeśli chce się umożliwić jednostce swobodny rozwój osobowości i osiągnąć poziom wiedzy doskonałej, pojmowanej nie jako wiedza, lecz wola. Humanizm przedstawia Stirner jako produkt Reformacji, rzekomego obrońcę ludzkich wartości, krzewiciela kultury antycznej, leżącej u podstaw naszej cywilizacji. Realizmem nazywa produkt Rewolucji Francuskiej, upowszechniający ideę równości i wolności, tudzież znoszący stan kapłański uczonych i laickość nieoświeconych. Tak jak zasadą humanizmu jest człowiek, tak zasadą realizmu - zdrowy rozsądek i praktyczność. Humanizm to studia, mające na celu zrozumienie przeszłości, realizm zaś to obejmowanie rozumem teraźniejszości. Zadaniem obydwu jest umożliwienie człowiekowi zapanowania nad doczesnością i cel ten, z grubsza biorąc, osiągają. Humanizm troszczy się o wykształcenie formalne, realizm dba o to, co potrzebne, pożyteczne i praktyczne. Tym samym jednostka otrzymuje *wiedzę* niezbędną do przetrwania w społeczności, w której żyje, *Gewandtheit* (tutaj: sprawność umożliwiającą jej przystosowanie się). Rzecz w tym, iż jest to *wiedza* gotowa, niekreatywna i martwa, *wiedza* przejęta w spadku od tradycji, oparta na wolności myślenia, wiary i sumienia kultury, która się już wyżyła. Wiedza ta i towarzysząca jej wolność myślenia osiągnęła już poziom świadomości filozoficznej, i oto nadszedł czas, by heros-filozof sam wniósł sobie stos i na nim spłonął. Albowiem „*wiedza* ta musi umrzeć, ażeby ponownie rozkwitnąć mogła jako *wola*”<sup>495</sup>.

Alternatywę dla abstrakcyjnej *wiedzy* humanistycznej i realistycznej, bazującej na wolności myślenia, stanowi w optyce Stirnera *wiedza personalistyczna* oparta na *wolności woli*, którą *personalista* (*der persönliche Mensch*) pielęgnuje w samym sobie. Systemy edukacyjne nie są w stanie wydobyć z człowieka człowieka *prawdziwego*. „Takich absolutnie *prawdziwych* ludzi [tzn. indywidualistów kierujących się własną wolą] szkoła nie jest w stanie wydać na świat, jeśli nawet w niej są, to są tam *pomimo* szkoły.”<sup>496</sup> Wychowanie ma za cel kształcenie ludzi rozsądnych (*verständige Leute*), produkty, nie zaś ludzi rozumnych (*vernünftige Leute*), twórców<sup>497</sup>. Szkoła poprzestaje na nauce pojmowania rzeczy i tego, co dane (*Gegebenes*), zaniedbuje natomiast naukę własnej ekspresji, słuchania samego siebie (*sich zu vernehmen*).

<sup>494</sup> Nazwy te - choć z pewną niechęcią - zapożyczają Stirner od Heinsiusa, którego książkę *Konkordat zwischen Schule und Leben oder Vermittlung des Humanismus und Realismus, aus nationalem Standpunkte betrachtet* (Berlin 1842) poddaje wnikliwej krytyce w omawianym artykule, por. *Kleiner Schriften*, wyd. cyt., ss. 237-257.

<sup>495</sup> Tamże, s. 247.

<sup>496</sup> Tamże, s. 249.

<sup>497</sup> Na tym etapie myślenia Stirner - idąc tu za Heglem - uznaje jeszcze

Prowadzi to tym samym do jednostronnego kształcenia rozumu (*Sinn*), ukierunkowywania go jedynie na to, co pozytywne (co z czasem samo się uświęca), zapominając przy tym o kreatywnej roli negatywności. Rezultatem tego typu wychowania staje się w tej perspektywie służalczość, serwilizm: menażerie humanistów zapewniają społeczeństwu dostawę „uczonych” filistrów, menażerie realistów - „użytecznych obywateli”, jedni i drudzy zaś dają społeczności - *unterwürfige Menschen*. Pierwotne, solidne podstawy naszej natury - zuchwalstwo i bezczelność (*Ungezogenheit*) - zostają tym sposobem zduszone siłą, wskutek czego nie dochodzi do transformacji wiedzy w wolną wolę. Tak oto szkoła rodzi filistrów, kultura natomiast przybiera postać filisterstwa. Jak długo kultura i cywilizacja stanowią będą najwyższe zadania człowieka, tak długo jednostka nie będzie mogła stanowić o samej sobie. Schemat jest tu bowiem prosty: ci, których tresowano, będą nadal uprawiać tresurę. Toteż, ażeby to zmienić, wszelkie wychowanie musi stać się kształceniem *personalistycznym*, w którym wiedza nie będzie już jedynie naszym mieniem, lecz przekształci się w ekspresję samego Ja. Mówiąc ściślej, rzecz nie w tym, aby nabywać wiedzę, ale by rozwijać osobowość. Przeto zadaniem pedagogiki nie powinno być cywilizowanie, lecz formowanie *suwerennych* charakterów. Samowola, upór, bezczelność, opozycja mają bowiem równie ogromną wartość, co żądza wiedzy. Arogancja i duma to wszak wyraz szczerości, przed którymi nie ma potrzeby zasłaniać się autorytetem. Zresztą „ktoś, kto jest w pełni człowiekiem, nie ma potrzeby być autorytetem”<sup>498</sup>. Jeśli zatem motorem nowej epoki ma być wolność woli, początkiem i celem pedagogiki winno stać się wyrabianie wolnej osobowości, wyzwolenie od obyczajowości oraz obowiązujących przekonań. „Jeśli ktoś tych, którzy tę zasadę będą wcielać w życie, chce nazwać jakimiś -istami, niechaj sobie nazwie ich *personalistami*”<sup>499</sup>.

Upłynie kilka lat zanim ów personalizm przerodzi się u Stirnera w filozofię egoizmu (egoteizmu), jednakże jej główne tryby: wola i samowola, są obecne już na tym wstępnym etapie. Z czasem pojawia się zasadnicza kwestia prymatu woli nad rozumem, gdyż, choć w zestawieniu z odtwórczym rozsądkiem, rozum uchodził dotychczas za pierwiastek kreatywny, to nie może on jednak urosnąć do rangi mego pana i decydować o mojej naturze, jako taki bowiem staje się wobec mnie czymś obcym i zewnętrznym, czymś, co znajduje się poza mną. Wszakże „rozum zajmuje się tylko sobą, kocha tylko siebie, czy też w zasadzie nie kocha siebie, gdyż nie ma w sobie obiektu, lecz jest sam sobą”<sup>500</sup>, a zatem nie jest mną i ja nim nie jestem.

Pod pojęciem rozumu, rzecz jasna, występuje tu powszechny rozum ludzki, wobec którego rozum jednostki (o ile nie współgra z rozumem świata) jawi się jako „głupota” (*Unvernunft*), aczkolwiek - Stirner zauważa na marginesie - poza ludzką głupotą nie istnieje żaden inny rozum. Rozum świata walczy z głupotą, z przypadkiem, a to przecież one właśnie stanowią istotę pojedynczego Ja. Rozum powszechny zatem to tylko inna postać przezwycięzonego Boga, który odbiera nam prawo do samostanowienia, to „księga pełna praw, z których każde piętnuje egoizm.”<sup>501</sup>

To odrzucenie rozumu i jego praw ma poważne konsekwencje dla konstrukcji Jedynego, pociąga za sobą bowiem w rezultacie poniesienie samego myślenia. Trudno sobie wyobrazić jakąkolwiek koncepcję człowieka, w której działanie oparłoby się na programowej bezmyślności. A jednak tak jest właśnie w przypadku Stirnerowskiej koncepcji Jedynego. Jak długo za myślą kryje się rzecz, myślenie stanowi instrument obcowania Jedynego ze światem. Z chwilą gdy myśl zaczyna żyć własnym życiem, gdy staje się pojęciem, gdy zaczyna opanowywać władze umysłowe jednostki i ją ujarzmiać, gdy przeradza się w manię i jakkolwiek entuzjazm, przestaje być moją własnością, a przeobraża się w mego pana. Kartezjusz, formułując swoją dewizę, tracił z oczu fakt, iż przed myśleniem jestem jeszcze Ja, który formułuję dewizę, jedynie posługując się myślami. Nie wziął pod uwagę tej istotnej kwestii, iż - aby myśleć - potrzeba myślącego podmiotu.

I tu właśnie pojawia się istotna trudność w zrozumieniu Stirnerowskiej filozofii. Aby ją właściwie pojąć, należałoby postawić pytanie, czy myślenie ma charakter konieczny. Czy istnieje choćby chwila w naszym życiu, kiedy myślenie nie zachodzi? Mówi się wprawdzie o działaniu bezmyślnym, lecz w tym przypadku nie ma mowy o radykalnym braku myślenia, lecz bezmyślnym, tzn. nierozumnym postępowaniu. A zatem jest to zabieg li tylko stylistyczny, gdzie pod pojęciem myślenia kryje się mądre czy też

<sup>498</sup> Tamże, s. 255.

<sup>499</sup> Tamże, s. 257. Ciekawą interpretację Stirnerowskiej personalistycznej

teorii wychowania przedstawia Bogdan Suchodolski w *U podstaw materialistycznej teorii wychowania*, Warszawa 1957.

<sup>500</sup> *Kunst und Religion*, w: *Kleinere Schriften*, wyd. cyt., s. 268.

<sup>501</sup> *Jedyny*, wyd. cyt., s. 398. Nota bene pojawia się tutaj pewna

niekonsekwencja: Stirner zapomina, że w innym miejscu (*Jedyny*, wyd. cyt., s. 220)

nazywa rozum jedną z sił, którymi egoista posługuje się w relacjach ze światem.

odpowiednie postępowanie. Czy kiedy nie myślę - o ile to jest możliwe - to jeszcze istnieję, a jeśli tak, to *jak* istnieję? Możliwe, iż istnieję sam w sobie (*an mich*), lecz niepodobna stwierdzić, czy istnieję dla siebie (*für mich*), gdyż nie myśląc jako *Ja* tracę punkt odniesienia, zostaję - by tak rzec- zawieszony w powietrzu, nawet nie wiem o tym, że *jestem*, gdyż wszelka wiedza, jak też samo myślenie, mają charakter konceptualny<sup>502</sup>. Wszelako cały dramatyzm omawianego zagadnienia dotrze do nas wówczas, gdy uświadomimy sobie fakt, iż podobnie dzieje się również wtedy, gdy *myślę*, a myśl absorbuje mnie bez reszty, wtedy bowiem istnieje tylko samo myślenie, *Ja* zaś staje się jego narzędziem. Również wtedy przestaję istnieć jako *Ja*, bytem zaś staje się moje myślenie, które nieuchronnie się absolutyzuje, a mnie spycha na dalszy plan. Ktoś mógłby powiedzieć, że wszak istnieję na tym właśnie planie, że to *ja* używam myślenia, np. dla osiągnięcia swoich celów (albowiem myślenie zachodzi zawsze ku wyznaczonemu lub poszukiwanemu celowi), a te wyznaczam sobie przecież *Ja* sam. Szkopuł jednakże w tym, iż *pogrążony* w myślach, istnieję tylko jako ich pas transmisyjny, a zatem staję się wyłącznie funkcją mojego myślenia, ono zaś - jakkolwiek paradoksalnie to brzmi - zachodzi *bez* mojego udziału. Rysuje się tutaj przeto określona dychotomia, polegająca na tym, iż owo myślenie nie jest mną, a ja nie jestem myśleniem. A zatem, jeśli nie jestem myśleniem, to czym jestem?

Na pierwszy rzut oka wydaje się, iż Stirner w swych rozważaniach na temat myślenia rozpatruje myślenie w oderwaniu od rzeczy, to znaczy myślenie czyste (a więc bezobrazowe i odzmysłowione) w wydaniu Heglowskim bądź też ujęciu Bauera - jako terrorizm myślenia. System Hegłowski - zdaniem Stirnera - doprowadza do absolutnej obiektywizacji myślenia, co uznaje on za „najsłabszy przypadek gwałtu zadanego przez myśl”, „najwyższą formę despotyzmu i samowładztwa myśli, triumf Ducha, a wraz z nim triumf *filozofii*.”<sup>503</sup> Filozofia Hegła dokonała jedynie przeobrażenia rzeczy w myśli, a zależność ludzi od myśli stała się jeszcze silniejsza niż poprzednia zależność od rzeczy. Tutaj również należy - zdaniem filozofa - upatrywać rodowodu *idée fixe*. Jednak ów triumf filozofii uznaje Stirner za porażkę człowieka zmysłowego i cielesnego, albowiem gdy celem najwyższym staje się wszechpotęga ducha, istnieć może jedynie życie wewnętrzne.

Wszelako wrogość Stirnera wobec myślenia bierze się jeszcze z innych przyczyn. Mówiliśmy już o tym, że na płaszczyźnie epistemologicznej cel myślenia (wyabstrahowanego) stanowi zawsze dążenie do poznania Prawdy (istotą myślenia jest prawda<sup>504</sup>), a zatem stąd wniosek, iż ta jest dostępna li tylko człowiekowi myślącemu. W relatywistycznej teorii Stirnera natomiast nie ma miejsca na prawdę obiektywną, a zatem myślenie jako czynność heurystyczna okazuje się tutaj zupełnie zbędne. Innym źródłem niechęci Stirnera do myślenia jest fakt, iż, jako duchowa strona człowieka, zdominowało ono całkowicie wolę (cielesną i zmysłową stronę człowieka), iż to istniejący od czasów reformacji prymat ducha nad naturą i ciałem wyznacza drogę kultury i cywilizacji, którym podporządkowana zostaje egzystencja „cielesnej” jednostki. Myślenie jako bóg ludzi myślących staje się dla nich jedynym kryterium. Cały świat współczesny należy do Myślących, którzy wprowadzają w życie to, co wcześniej wymyślili. Dotychczasowe dzieje powszechne to historia tworzona przez ludzi myślących - „klechów babrzących się” w życiu duchowym. Myślenie tak interpretowane nie jest wszakże niczym innym jak odmianą wiary, nową religią („błogosławieni *Myślący*, bowiem mają do czynienia z niewidzialnym i w nie wierzą”<sup>505</sup>). Wszelka, nawet najbardziej naukowa wiedza, to jedynie wiara i przekonanie w słuszność i zasadność takiego, a nie innego myślenia, które z czasem pada ofiarą bardziej wnikliwych studiów, rodzących nową wiedzę, którą znosi wciąż to nowa zasada, i tak dalej - *usque ad finem*.

---

<sup>502</sup> Wyłączamy spod tej kategorii tzw. myślenie konkretne, czyli sensoryczno-motoryczne, występujące u zwierząt i małych dzieci, i wykorzystywane przez nie do czynności eksploracyjnych. Tym rodzajem myślenia wszakże posługują się również dorośli przy rozwiązywaniu zadań praktycznych. O myśleniu sensorycznym - choć go tak nie nazywa - Stirner pisze: „Jednakże myśleliśmy już będąc dziećmi, z tym, że myśli Nasze nie były bezcielesne, abstrakcyjne i *absolutne*, tzn. nie były jeszcze niczym *poza* myślami, niebem samym w sobie, czystym światem myśli, *logicznymi* pojęciami. Wręcz przeciwnie, Nasze myśli zawsze krążyły wokół jakiejś sprawy, wyobrażaliśmy sobie coś tak czy inaczej.” *Jedyny*, wyd. cyt., s. 12.

<sup>503</sup> *Jedyny*, wyd. cyt., s. 86.

<sup>504</sup> Tamże, s. 45.

<sup>505</sup> Tamże, s. 402. Aluzja do Ewangelii św. Jana 20, 29.



Wreszcie, ostatecznym i decydującym powodem, który przesądził o stosunku Stirnera do myślenia jest jego obcość - fakt, iż każda myśl to duch<sup>506</sup> - duch obcy ; iż kiedy zachodzi myślenie, wolny jest duch, nie Ja<sup>507</sup>. Stirner bowiem - jak już sygnalizowaliśmy - z emfazą rozgranicza to, co podmiot otrzymuje od innych, od tego, co stanowi jego absolutną własność. Całe myślenie jest obcą wolnością ducha, a świat ducha i myśli jest *obcym punktem odniesienia*, albowiem wszelka zależność od myśli to dzieło chrześcijaństwa (duchowego mongolstwa, mongolskiej zarazy)<sup>508</sup>. Tak jak starożytni idealizowali rzeczywistość, tak nowożytność (chrześcijaństwo pod każdą postacią) realizuje ideał. W ten oto sposób myślenie się ucieleśnia, by stać się jedyną rzeczywistością. „Królestwo niebieskie, królestwo duchów i widm znalazło swe właściwe miejsce w filozofii spekulatywnej. Objawiło się tam jako królestwo myśli, pojęć i idei: niebo zamieszkały myśli i idee, a owo «królestwo Ducha» stało się wówczas prawdziwą rzeczywistością.”<sup>509</sup> Tak oto dokonuje się zamiana subiektywnego pojęcia w ontologiczną rzeczywistość. W tej optyce samo życie staje się myśleniem. Być oznacza być dla świadomości, nie inaczej.

Trzeba zauważyć, iż w swej rozprawie z myśleniem Stirner obiera drogę „krytyki”, próbując - podobnie jak ona - wyjść od pojęć i myśli, jednocześnie nie dopuszczając do ich skostnienia. Drogę tę porzuci, gdyż odkryje, iż prowadzi ona donikąd. Świat myśli i pojęć - zauważa filozof - jest ponad wszelką wątpliwość światem religijnym, który inwigiluje każdą myśl bacząc, aby się egoistycznie nie zestaliła. Toteż, przynajmniej początkowo, do przyjęcia dlań jest choćby takie myślenie, które zachowuje energię myśli i nieustannie oczyszcza się z wszelkich kostniejących myśli. Jednak w procesie negacji Stirner odkrywa, iż sama „krytyka” nie jest niczym innym jak tylko myśleniem: myśl przeradza się w pojęcie, pojęcie przeistacza się w dogmat, który co chwila trzeba zbijać za pomocą innej myśli lub pojęcia, znosić myśl starą przy pomocy nowej. Krytyka bowiem - zauważa filozof - to nieustanna walka myśli z tym, co już pomyślane. Ale zwróćmy uwagę na jeden istotny aspekt tego zagadnienia: rugowanie utrwalającej się myśli dokonuje się za pomocą świeżej, nowo odkrytej myśli. Czym jednak jest ta nowa myśl? Otóż całe nieszczęście - wnioskuje Stirner - w tym, iż nowa myśl też jest już czymś utrwalonym, gdyż myśl ze swej natury jest już czymś pomyślanym, jest - zawsze i nieuchronnie - *szablonem*. „«Myśl» jest czymś gotowym (*etwas Fertiges*), czymś pomyślanym, od czego [jako Jedyny] zawsze się oddzielam, niczym twórca od stworzenia, ojciec od syna. Od myśli, którą pomyślałem, czy też dopiero pomyślę, oddzielam się wszak napewno; jedno są dla mnie obiektem, drugie - niezłożonymi jajami”<sup>510</sup>.

Co zatem uwolni Jedynego od myślenia? Uwolni go bezmyślność<sup>511</sup>. „Ja uważam jednakże, iż tylko bezmyślność naprawdę ratuje Mnie od pojęć. Nie myślenie, lecz moja bezmyślność, czy też Ja, Niewyobrażalny, Niepojęty, uwalniam się od opętania. Chwila ruchu da Mi więcej niż najwnikliwsze myślenie, rozprostowanie ramion kończy mękę myśli, jeden podskok zrzuca z piersi zmorę religijnego świata, a radosne hej-ho! strąca wieloletnie brzemię. Lecz olbrzymie znaczenie bezmyślnych, radosnych uniesień nie mogło znaleźć uznania w mrokach długiej nocy medytacji i wiary.”<sup>512</sup>

Spróbujmy zatem zdefiniować ową bezmyślność. Bezmyślność to przede wszystkim bezustanna dynamika i ucieczka od myślenia konceptualnego w ogóle. To rezygnacja z życia duchowego na rzecz życia

---

<sup>506</sup> *Jedyny*, wyd. cyt., s. 46.

<sup>507</sup> Tamże, s. 95.

<sup>508</sup> Tamże, ss. 77 i 82.

<sup>509</sup> Tamże, s. 81.

<sup>510</sup> Stirner pod pseudonimem G. Edward: *Die philosophischen Reaktionäre*. „*Die*

*modernen Sophisten von Kuno Fischer*, pierwotnie opublikowane w czwartym zeszycie

„*Die Epigonen*” Otto Wiganda (1847, ss. 141-151). Tutaj cyt. za *Kleinere*

*Schriften*, wyd. cyt., s. 403-404.

<sup>511</sup> Z tego też względu trudno nazwać Stirnera już nie tylko filozofem, ale i

myślicielem *par excellence*.

<sup>512</sup> *Jedyny*, s. 175.

cielesnego, rozkoszy i rozwoju fizycznego. Bezmyślność to także synonim lekkomyślności, rauszu, upojenia, nierozwagi, nieokiełznania, (umysłowego) rozpasania, słowem: bunt przeciwko tzw. „gorzkiej powadze” życia<sup>513</sup>. Bezmyślność to wyzwolenie się spod władzy *idéés fixes*, od wszelkiej kostniejącej i absolutyzującej się myśli. Jednak - dość paradoksalnie - bezmyślność jest również momentem twórczym<sup>514</sup>, w którym twórca kreuje nowe dzieła i rzeczywistość. Bezmyślność to jego *furor poeticus* i natchnienie, bez których nie może powstać nic wielkiego. Bezmyślność to moment, w którym przychodzi *olśnienie* i powstaje nowy świat. „Prześledź choć raz swój proces myślenia, a zobaczysz, że posuwasz się do przodu jedynie dzięki temu, że cały czas pozostajesz bezmyślny i niemy. Jesteś takim nie tylko we śnie, lecz nawet w najgłębszych rozmyślaniach, ba, wówczas przede wszystkim. I jedynie dzięki tej bezmyślności, tej niedocenianej «wolności myśli», czy raczej wolności *od* myśli, jesteś swój własny.”<sup>515</sup>

Lecz istnieje jeszcze jeden - jak się wydaje - najistotniejszy powód, dla którego bezmyślność w teorii Stirnera odgrywa tak ogromne znaczenie. Otóż, można zaryzykować tezę, iż myślenie nigdy nie miałoby miejsca, gdyby nie zasada konieczności. Myślenie zachodzi, gdyż *musi*, albowiem stanowi deterministyczną potrzebę. Jest procesem, który ma na celu zniesienie niedoskonałości egzystencji, mechanizmem obronnym przed tym, co nieuniknione. Myślenie to środek na zapobieżenie mankamentom, dla zaradzenia którym trzeba coś *wymyślić*. To nieuchronny wynik wszechobecnego *braku*, który - niczym akcja reakcję - wymusza działanie, u którego początku musi istnieć zamiar, a więc - myślenie. Tak więc - jak się wydaje - Stirnerowska bezmyślność ma tu poniekąd stanowić alternatywę dla myślącego determinizmu, kiedy bowiem jestem bezmyślny, tak naprawdę nie wiem, czego chcę, a więc dopiero wtedy intencjonalnie przestaję być zależny od zasady konieczności, wymykam się spod panowania praw braku i niedostatku, okazuję obojętność wobec świata, siebie i własnych wyborów: biorę, kiedy mam taki kaprys oraz daję z własnego *przesytu*. Tu znajduje swe uzasadnienie Goetheańska dewiza: *Ich hab' mein Sach' auf Nichts gestellt*, wszelki indferentyzm, który głosi: „A co mnie to wszystko obchodzi?” Jednak na taką bezmyślność trzeba *móc* sobie pozwolić. Ma ona stanowić wyraz mocy Jedynego. Taka bezmyślność to wyzwolenie od wszelkiego *Müssen*, powrót do *tabula rasa*, którą Jedyny chce zapisać własną treścią. A jednak jakim językiem zapisana zostanie owa treść? Czy ów język nie będzie już czymś zastanym, a więc znów czymś skostniałym i zestalonym<sup>516</sup>?

Tutaj też mimowolnie narzuca się zbieżność z Schopenhauerem oraz Freudem<sup>517</sup>. Oto myśli jako *dany* środek do opisu świata, *dana* możliwość komunikacji w postaci mowy i języka, myśli jako *dane* kanony myślenia, *dane* powszechnie istniejące sposoby obcowania, itp. zostają zniesione. Co tedy pozostaje? Jeśli przyjmiemy, iż to, co pozostaje to jednostkowa wola (a nawet samowola), wówczas należałoby jeszcze określić jej kierunkowość. A zatem wola *czego*? Sam Stirner podpowiada nam, iż byłaby to wola nierozumna

---

<sup>513</sup> Tamże, s. 320.

<sup>514</sup> Tamże, s. 407: „[M]yśl jest ową głębią, w której gasną wszystkie światła świata, gdzie wszelki byt przestaje być bytem, gdzie człowiek wewnętrzny (serce, umysł) jest dla siebie Wszystkim. To królestwo myśli oczekuje zbawienia niczym Sfinks Edypowego rozwiązania zagadki, by w końcu przypłacić to życiem. To Ja niszczyć jego istnienie, w królestwie twórcy bowiem nie jest ono już własnym królestwem, nie jest żadnym państwem w państwie, lecz dziełem mej twórczej - bezmyślności.”

<sup>515</sup> Tamże, s. 416.

<sup>516</sup> Ów bunt przeciwko językowi jest w wydaniu Stirnera jedynie deklaracją, czy też zapowiedzią buntu, gdyż, koniec końców, Jedyny pisany jest w języku niemieckim, w zasadzie przy zachowaniu podstawowych konwencji, odstępianie od których skomplikowałoby w ogóle powstanie samej koncepcji.

<sup>517</sup> Badacze Freuda dopatrują się w jego koncepcji psychoanalizy wielu analogii z Schopenhauerem. Por. np. W. Szewczuk, „Zygmunt Freud i jego koncepcja człowieka” w: Z. Freud, *Psychologia życia codziennego*, Warszawa 1987.

i niczym nie skrepowana. A zatem wola, która nie wie, czego chce i czy czegoś chce w ogóle. To, co nam zatem pozostaje, to psychiczny *Unterwelt*, nieuświadomiane, niekontrolowane, nieregulowane popędy i pragnienia, dynamiczne *Id*, nigdy nienasycone, bezcelowe; żywioł, rozpasany i ślepy, upajający się „furią niszczenia”. Wydaje się, że Stirner doskonale zdawał sobie z tego sprawę, nazywając człowieka „[o]tchłanią bezładnych i dzikich popędów, żądz, pragnień i namiętności; chaosem bez światła i gwiazdy przewodniej!”<sup>518</sup> Nie wolno nam jednak zapominać, że Jedyny otwarcie deklaruje swą *obojętność* wobec siły pragnień i żądz głosząc, iż siłą woli „przebija” wszelki zniewalający fanatyzm, entuzjazm i namiętność, iż posiada *władzę nad samym sobą*. Tym samym pojawia się jednak kolejna zagadka: kto tak naprawdę ma nade mną kontrolę, kiedy mam ją Ja sam? Semantyczna egzegeza postawionego pytania dowiodłaby, iż to mój rozum kontroluje moje zmysły i popędy, iż hamując arbitralność jednostkowej woli, narzuca jej zinternalizowaną wolę zewnętrzną, przez co musi się ona kierować np. zasadami życia społecznego. W chwili jednak, gdy rozum i wszelkie myślenie, jako siły obce i zewnętrzne, zostają - by tak rzec - „zawieszone i zdelegalizowane” przez Stirnera, nie istnieje już żaden inny mechanizm regulacji poza popędami, które z natury swej są ślepe i nieokiełznane, na co Stirner niejednokrotnie zwraca uwagę w swoim wywodzie. Tak więc rozprawianie o *władzy nad sobą samym* okazuje się w powyższym kontekście pustosłowną deklaracją, która poniekąd zwalnia nas z konieczności dalszego zajmowania się tą kwestią<sup>519</sup>. W przeciwnym bowiem razie Jedyność - której szlak wytyczać miałyby rozumne myślenie - musiałaby stać się mozołnym życiowym zadaniem, a chyba nie to pragnął Stirner zawrzeć pod pojęciem Jedyności.

\* \* \*

Dokonując opisu bezmyślności, Stirner mimowolnie zdefiniował w pewnym sensie naturę Jedynego. Przypomnijmy jednak, iż próbował ukryć ten „bezmyślny” podmiot za parawanem nieokreśloności, częstokroć objaśniając go *ignotum per ignotum*, innym razem utrzymując, iż nie posiada on desygnatów, iż nie podlega formom opisu i nie ma dlań nazwy. Stirner posunął się nawet do tego, iż nazwał go pustą frazą, sugerując, iż ów bezmyślny podmiot jest nieopisaną *causa sui*, początkiem i końcem Bytu, Wszystkim i Niczym, słowem - nowym tetragramem. I poniekąd można się zgodzić z tym, że ponieważ nie ma na Jedynego żadnych określeń, nie posiada on konkretnego charakteru i wyprany jest ze wszelkich predykatów, to to, co pozostaje nam do interpretacji jest zwykłą pustką, pustką substancjalną - pustką nicości. Mimo to, może bardziej precyzyjnym byłoby stwierdzenie, iż Jedyność jest tylko ucieleśnieniem owej pustki, wyrażanym przez samowiedzę, która dąży do separacji absolutnej, by pławić się w swej Jedyności, choć nie zna żadnej innej rzeczywistości poza rzeczywistością zewnętrzną i różnorodną; samowiedzę, która z nudów lub z przekory chce negocjować *ad finem*, by w drodze negacji osiągnąć własną afirmację. Stirner nie mógł bowiem nie zdawać sobie sprawy z faktu, iż samowiedza ta w swej najgłębszej istocie stanowi jedną wielką *żądź*, zaspokojenie której dokonuje się poprzez alternatywny wybór: razem albo osobno, solidarnie albo egoistycznie. Rozwiązaniem finalnym jest tutaj kompromis albo wojna. W świetle tego, co przedstawiliśmy powyżej, nie dziwi chyba jednak fakt, iż Stirner ostatecznie optował za wojną.

Trzeba przy tym pamiętać, iż poglądy dziewiętnastowiecznych niemieckich myślicieli na wojnę różniły się diametralnie od panujących obecnie. Romantycy niejednokrotnie ją gloryfikowali, a i sam Hegel widział w niej środek niezbędny dla dynamiki dziejów, o życiu w pokoju zaś pisał, iż „na dłuższą metę jest to wsiąkanie ludzi w bagno; ich cechy partykularne stają się coraz bardziej skrzeple i kostnieją”<sup>520</sup>. Wojny -

<sup>518</sup> Jedyny, wyd. cyt., s. 189.

<sup>519</sup> A propos pustosłownych deklaracji Stirnera, można by przytoczyć zdanie R.

W. K. Patersona (*The Nihilistic Egoist Max Stirner*, London - New York - Toronto 1971, s. 300): „Stirner nigdy nie czuje się związany założeniami [filozofii] Jedynego, ani też zawartymi w nich tezami: nawet jego afirmacja egoizmu, jest koniec końców jedynie „frazesem”, zwykłym „by tak rzec” [*a manner of speaking*]. Ironicznie oddając się zabawie w paradoksy, zawsze opisuje siebie jako tego, który pozostaje poza i ponad opisami samego siebie”.

<sup>520</sup> *Zasady filozofii prawa*, wyd. cyt., s. 434. Podobny pogląd czytelnik znajdzie w *Ustroju Niemiec i innych pismach politycznych* (Warszawa 1994), np. s. 131: „W ogóle zdrowie państwa ujawnia się nie w spoczynku, lecz w ruchu, w czasie

twierdził - przyczyniają się do wzmocnienia ludów, które, kierując swą agresję na zewnątrz, konsolidują się wewnątrz. Narody bowiem są jak indywidua, a właśnie indywidualność zawiera już pewną dozę negatywności i przejawia tendencję do tworzenia sobie pewnych przeciwieństw i kreowania wroga<sup>521</sup>.

Myśl tę zaakceptował Stirner w całości i przyświecała mu ona bardziej aniżeli jakakolwiek inna. Konieczność walki narzuca mu już dynamiczny charakter jego teorii, a praktyczna jej realizacja dokonuje się w warunkach permanentnej wojny. Wojna owa toczy się nieprzerwanie od zawsze, nie przy pomocy kul armatnich czy szarży huzarów, lecz bezgłośnie, w ludzkich sercach - wojna *wszystkich przeciw wszystkim*. Hobbes rozprawiając w pierwszym rozdziale *De Cive* o *bellum omnium contra omnes*, nawiązuje poniekąd do minionego stanu rzeczy, do którego strach byłoby powrócić. Dla Stirnera wojna to jedyne autentyczne i uczciwe rozwiązanie ludzkiej egzystencji i kwestii społecznej, które raz na zawsze „kładzie kres” - choć bynajmniej nie w potocznym znaczeniu tej frazy - wszystkim problemom nierówności, niesprawiedliwości, czy niewoli. Jest ona czymś zupełnie naturalnym i zwyczajnym, a nawet nieuniknionym, i nie chodzi w niej już wyłącznie o łupy, lecz o sam bój, niszczenie, przemaganie jednych przez drugich, ustalenie zależności pomiędzy zwycięzonymi i pokonanymi. Ogólnie rzecz biorąc, cała nasza rzeczywistość to jedna długa wojna, wysublimowana, rzecz jasna, i przybierająca różne, mniej lub bardziej aprobowane formy, w której jedni - w ten czy inny sposób - zniewalają lub też uśmiercają drugich. Ilekroć Stirner operuje metaforą lub symbolem, tylekroć kreuje on obrazy bezpośrednio nawiązujące do wojny lub walki, jak miało to miejsce w przypadku opisu batalii o prawa prasowe, czy też prawa jednostki, objaśnianiu mechanizmów konkurencji, czy po prostu charakteryzowania „krytycznej krytyki”. Toteż nie dziwi fakt, iż ani trochę nie przeraża go myśl, że jego dzieło może przyczynić się do wybuchu jeszcze krwawszych wojen, z których zwycięsko wyjdzie li tylko garstka Jedynych<sup>522</sup>. Zresztą wojna - zauważa filozof - nieuchronnie towarzyszy atomizacji społeczeństw, a atomizacja absolutna nie oznacza wszak nic innego jak wojnę totalną Jedynych. Ten, kto podejmuje ryzyko walki i zwycięży, zostaje panem; ten, kto polegnie, otrzyma to, co mu się słuszenie należy. Kto nie podejmie ryzyka walki, będzie musiał liczyć na łaskę zwycięzców. A zatem niechaj nikt nikogo nie obwinia więcej za swoją niedolę, niechaj każdy walczy o *swoje*. Tylko konflikt Jedyny kontra Jedyny ostatecznie rozstrzyga o wszystkim. Czy też, jak zinterpretował Stirnera Camus: „Jeśli nie chcemy umierać, musimy zabijać, aby być jedynymi<sup>523</sup>.”

Tymczasem nie sposób nie zauważyć, iż konstrukcja Jedynego zawiera w sobie pewien fałsz. Trudno oprzeć się wrażeniu, iż Stirner dokonał nadużycia posługując się tym słowem w sensie, w jakim zazwyczaj ono nie występuje. Pod pojęciem *Einzigkeit* możemy doszukiwać się wyłączności, unikalności, w aspekcie ekonomicznym - autarkizmu, a filozoficznym - monizmu *sui generis*<sup>524</sup>. Można się zgodzić, iż społeczeństwo Jedynych mogłoby istnieć jako pewna zbiorowość bezmyślnych monad, które wyłącznie w sposób subiektywny, wyłącznie dla siebie, pozostałyby jedyne. Ale w tym samym społeczeństwie Jedynych (np. *Verein der Egoisten*) Jedyny - z jakiegokolwiek perspektywy na to popatrzeć - byłby tylko *jednym* z wielu, a właśnie jako taki traciłby swój unikalny charakter *per se*, pozostając faktycznie pustą frazą, choć w sensie nieco innym niż miał to zapewne na myśli Stirner. Albowiem choć Stirner rozprawia o jedyności i głosi: „Ty jesteś czymś więcej aniżeli żywa istota czy *animal* [...] jesteś czymś więcej niż człowiek<sup>525</sup>”, kreując przy tym wrażenie, iż tą drogą w jakiś magiczny sposób rośnie znaczenie jednostki, która staje się faktycznie

<sup>521</sup> Zasady filozofii prawa, wyd. cyt., s. 434.

<sup>522</sup> Jedyny, wyd. cyt., s. 356: „Nie, piszę, by dać życie *mym* myślom; i choćbym przewidywał, że zakłóca one wasz spokój i ciszę, że królestwo myśli da początek najkrwawszym wojnom i zagładzie wielu pokoleń - to i tak bym je upowszechniał. Róbcie z nimi, co chcecie i potraficie - to wasza rzecz, Mnie to nie obchodzi. Być może przyniesie Wam to jedynie zmartwienie, walkę i śmierć, a tylko garstce - radość.”

<sup>523</sup> Albert Camus, „Jedyny” w: *Człowiek zbuntowany*, wyd. cyt., s. 67.

<sup>524</sup> Stirner (tzn. J.C. Schmidt) sam był jedynakiem (po niemiecku *der Einzige*)

i być może ten fakt miał pewne znaczenie dla filozofa. Por. John Henry Mackay,

*Max Stirner. Sein Leben und sein Werk*, wyd. cyt., s. 34.

<sup>525</sup> *Kleinere Schriften*, wyd. cyt., s. 384.

*Kimś*, to jednak czy oznacza to, iż będzie ona jednocześnie czymś więcej niż wszyscy inni Jedyni? Otóż nie. I w tej perspektywie wracamy do punktu wyjścia, tzn. - społeczeństwa, w którym o Jedyność trzeba walczyć, walcząc o znaczenie, a Jedyny pozostaje pozbawionym treści symbolem - buńczucznym hasłem Stirnerowskiej filozofii<sup>526</sup>.

\* \* \*

Koncepcją Jedynego Stirner zamknął próby poszukiwań „nieredukowalnego podmiotu historii”, prowadzone przez przedstawicieli krytycznej krytyki. W swojej teorii dokonał syntezy, a zarazem unicestwienia filozofii młodego Hegla. Z jednej strony powtórzył tezy stawiane już wcześniej przez mniej znanych towarzyszy z klubu Wolnych, jak np. Ludwika Buhla, który jako pierwszy dowodził, iż jednostka jest państwem, ludzkością<sup>527</sup> oraz Gustawa Juliusa, który utrzymywał, iż jeden człowiek to tyle co cały gatunek, całość, ludzkość, Wszystko<sup>528</sup>. W umiejętny sposób połączył także wprowadzony przez Bauera symbol Samotnego (*der Einsame*)<sup>529</sup> z romantyczną koncepcją egoisty o boskich cechach: tak też zrodził się *Der Einzige*. Punktem wyjścia Stirnerowskiej filozofii miał być personalista rozwijający własną osobowość, kształtowaną w procesie transformacji wiedzy we własną wolę. Punktem docelowym stał się bezmyślny podmiot, którego siła i moc określała granice panowania solipsystycznego Ja.

\* \* \*

Stirner zbuntował się przeciwko pogładowi, iż jednostka to tylko jedna z możliwych przypadkowych kombinacji genów, drobne ogniwo w łańcuchu ludzkiego bytu, akcydens. Jej nicość lub znikomość i tak znaczyła dlań więcej niż wszystko inne. W sobie samej jednostka - zdaniem filozofa - jest właśnie tym, czym być może i co ma w swoim posiadaniu. To zaś ceni wyżej niż wszystkie skarby świata. Owo odwrócenie się od wartości uniwersalistycznych i szukanie sensu życia we własnej, choćby nędznej egzystencji, miało położyć kres dziewiętnastowiecznej mentalności, zgodnie z którą swego centrum jednostka winna poszukiwać poza sobą. Takie postawienie sprawy zakwestionowało *raison d'être* układów ponadpersonalnych i otwierało drogę dla zupełnie nowych dociekań. Stirnerowski Jedyny stał się źródłem inspiracji dla wielu pokoleń pisarzy i myślicieli (takich jak Nietzsche, Ibsen, Strindberg, Przybyszewski, Dostojewski, Celine, Sartre, Camus), którzy rozwijając ów wątek - na swój sposób i swoimi metodami - tworzyli nową koncepcję jednostki, dopominając się o własne prawa i ubiegając się właśnie o to, by - tak czy inaczej - być „jedyną”. Jako taka koncepcja Jedynego nie przestaje być źródłem fascynacji, czego odzwierciedlenie można znaleźć we współczesnych prądach postmodernistycznych (P. M. Rosenan, C. Calkoun, J. Le Rider, W. Murray i inni), i czemu warto by było poświęcić odrębne studium.

---

<sup>526</sup> Z powyższych względów bezzasadny staje się implikowany postulat „wyceny” jedyności w myśl Stirnerowskiej zasady, która głosi: „Nie da się ustanowić wspólnego cennika na moją jedyność i na to, co wykonuję jako człowiek. Tylko na to ostatnie można ustalić cenę. Ustalajcie tedy ogólny cennik dla ludzkich prac, lecz nie frymarzcie waszą jedynością.” *Jedyny*, wyd. cyt., s. 327.

<sup>527</sup> Ludwik Buhl, *Offenes Bekenntniss*, w: „Berliner Monatsschrift”, Mannheim 1844, s. 10.

<sup>528</sup> Gustaw Julius (1810-1851), *Tugend und Gottseligkeit*, w: „Wigands Vierteljahresschrift”, t. 2, Leipzig 1844, s. 253.)

<sup>529</sup> Symbol *der Einsame* pojawia się w artykułach Bauera jako przeciwieństwo Masy, por. „Allgemeine Literatur-Zeitung”, V, kwiecień 1844. Oraz M. Hess, *Pisma filozoficzne*, wyd. cyt., s. 472, 473.

## ZAKOŃCZENIE

Spróbujmy teraz pokrótce podsumować to, co udało się nam ustalić w procesie weryfikacji teorii Stirnera.

W swojej filozofii Stirner posługiwał się metodą krytyczną, stosowaną przez młodoheglistów, a ściślej mówiąc przez „krytyczną krytykę”, pod przywództwem Bruno Bauera. Cel tej filozofii jako krytyki stanowiło zniesienie szablonów dogmatycznych, demistyfikacja rzeczywistości przy pomocy technik opisu konfrontacyjnego, polegającego na negacji i destrukcji zastanego *status quo*, przezwyciężenie wszelkiego typu alienacji (religijnej, ekonomicznej, itp.) oraz zniesienie filozofii idealistycznej jako formy teologii, tudzież radykalne powstrzymanie postępu filozoficznego oraz ostateczne, całkowite zniesienie filozofii w ogóle.

Bezpośrednim punktem wyjścia dla powstania Stirnerowskiej filozofii egoizmu (egoteizmu) były tezy Ludwika Feuerbacha o altruistycznej naturze człowieka oraz „religii ludzkiej”, zawarte głównie w *O istocie chrześcijaństwa* (1841), oraz wynikające stąd konsekwencje - odrzucenie wszystkiego, co wspólne: moralności (*Sittlichkeit*), prawa, prawdy, równości i słowa. Wnioski, jakie Stirner wyciągnął z krytyki dzieła Feuerbacha - a mianowicie przeświadczenie, iż podstawą i korzeniem każdej religii, w tym również, a może przede wszystkim, humanizmu jest nie tylko gatunkowy, lecz jednostkowy egoizm - pozwoliły mu stworzyć własną koncepcję filozofii.

Filozofia egoizmu w wydaniu Stirnera posiada pewne punkty zbieżne ze starożytnymi koncepcjami cyrenaików, teodorytów, hegezjan, a także Epikura, lecz jednocześnie odbiega od nich w sposób wyraźny i zasadniczy. Jeszcze mniej łączy ją jednak z utylitarystycznymi koncepcjami angielskich i francuskich myślicieli: Hobbesa, Mandeville’a, Helwecjusza, Locke’a, Hume’a, Smitha, Bentham’a i innych. Jakkolwiek myśl ich kieruje się ku opisowi egoistycznej natury człowieka i - w niektórych przypadkach - stanowi pochwałę hedonizmu, to nie zawiera postulatu, aby postępować egoistycznie.

W swojej teorii egoizmu Stirner - na drodze krytyki - reduplikował wprawdzie tezę Feuerbacha o egoistycznej naturze rodzaju ludzkiego, ale - w sposób odkrywczy - rozbudował ją, suponując, iż zawiera ona ukryte dążenie jednostki do autodeifikacji - nieuświadomiane pragnienie *Ja*, aby stać się bogiem. W tym aspekcie również widać wyraźnie zbieżność myśli Stirnerowskiej z romantycznymi koncepcjami dziewiętnastowiecznymi, zakładającymi skrajny indywidualizm, niepowtarzalną substancjonalność jednostki oraz bunt wobec jakiegokolwiek siły wyższej. Jednocześnie konstruuje nową koncepcję samowystarczalnej jednostki jako totalności (*Alles in Allem*), Stirner - choć z jednej strony zwalczał wszelkimi środkami byty wyższe - *mimowolnie* zachował kategorię *etre supreme* w postaci Jedyne<sup>530</sup>. Totalność (*Alles in Allem*) Stirnerowskiego egoteizmu, która jest jednocześnie niczym (*Nichts*), stanowi dostosowaną do potrzeb filozofa formułę, zaczerpniętą - *via* Hegel - z filozofii wschodnich, głoszącą, iż Bóg to wszystko i nicość zarazem.

Egoizm (egoteizm) - zdaniem Stirnera - nie musi być odzwierciedleniem rzeczywistego działania egoisty, wystarczy bowiem jego wewnętrzne przekonanie o własnej sile i możliwości. Sama świadomość stanowi zatem o tym, czym jest *Ja*. Jeżeli rządzą nami hipostazy, to tylko dlatego, iż głęboko wierzymy w ich sprawczą moc. Odwrócenie tej relacji pozwala jednostce - przynajmniej w teorii - uznać siebie za Władcę Świata, lub - ujmując rzecz bardziej realistycznie - mniej boleśnie odczuwać konflikty z rzeczywistością, a nawet pogodzić się z przeciwnościami losu. Świadomość egoisty, który jest dla siebie wszystkim, stanowi swego rodzaju zabieg terapeutyczny, dzięki któremu jednostka zaczyna wierzyć, że jej moc jest większa niż w rzeczywistości. Wiara ta z kolei eliminuje konieczność weryfikacji, gdyż ostatecznie cały proces zachodzi w mentalności, tj. świadomości podmiotu.

Najbardziej wartościowa część filozofii Stirnera dotyczy krytyki układów polityczno-społecznych. Stirner, jako jeden z niewielu niemieckich myślicieli, zwrócił się przeciwko mimowolnie krzewionemu kultowi państwa (Fichte, Hegel, Novalis i inni) i ukazał związane z nim zagrożenia. Jego nowatorstwo w tej dziedzinie widać na przykładzie demaskowania nieuświadomianych mechanizmów, umożliwiających współistnienie społeczne oraz stawianiu śmiałych tez, iż państwo to wysublimowana i ucywilizowana forma niewolnictwa, od którego nie ma ucieczki. Stirner ukazał państwo jako *zasadę stałości*, coś, co z natury swej broni się przed zmianami i funkcjonuje jedynie w oparciu o prawa, *ustalenia i ustawy* (*Gesetze*), *wiążące* obywateli. Każde państwo z natury swej posiada reakcyjny charakter, a dzieje powszechne to jedna długa historia reakcji. Z tych też względów Stirner wyraża głęboki sceptycyzm wobec rewolucyjnych koncepcji młodoheglistów (bracia Bauer, Hess, Nauwerck) oraz prób ustanowienia nowego ładu w ramach państwa lub społeczeństwa prawa, w oparciu o zasady moralne, które zastąpią starą religię. Wysztydza on także ideologie

<sup>530</sup> Gdyby Stirner (tj. J. K. Schmidt) sam ogłosił się wyłącznym *Alles in Allem*, wówczas zapewne naraziłby się na śmieszność, lecz zachowałby konsekwencję w wywodzie. Wprowadzenie kategorii Jedyne pozwala wysunąć zarzuty o abstrakcjonizm i umetafizycznianie teorii.

tworzone przez Weitlinga i komunistów utopijnych, dopatrując się w proponowanych przez nich rozwiązaniach bądź to naiwności, bądź podstęp.

Źródła zniewolenia doszukuje się Stirner w samej kulturze, której mechanizmy działają - jego zdaniem - w oparciu o zwykłą tresurę, wpajanie oraz zaszczepianie myśli i postaw jednostce obcych, przy jednoczesnym rugowaniu wszystkiego, co własne, celem stłamszenia osobowości i zahamowania samorozwoju Ja. Innymi słowy, kultura to oszustwo, przy pomocy którego realizuje się zasadę niewolnictwa. Z drugiej strony, kultura to również maska, która pozwala w obłudny sposób wykorzystywać świat i ludzi.

Rozwiązanie kwestii społecznej widział Stirner w Zrzeszeniu, czyli samowolnym zespalaniu się egoistów po to, by realizować własne cele. Zrzeszenie to jednak, ze względu na brak zasad w nim obowiązujących, w istocie nie ma racji bytu jako nowa forma życia społecznego. Gdyby natomiast „zestaliło się” i „skostniało”, wówczas zamieniłoby się w społeczeństwo, przestając tym samym pełnić wyznaczoną mu przez Stirnera funkcję zaspokajania potrzeb egoistów, które dokonuje się w oparciu o całkowitą arbitralność, przy dobrowolnym ograniczeniu wolności ze strony poszczególnych Ja. Z drugiej strony, w świetle innych też filozofii Stirnera Zrzeszenie jest już rzeczywistością i nie ma konieczności do niego dążyć, ani go zakładać.

Filozofia Stirnera, określana często jako filozofia buntu, jest przede wszystkim apologią nieposłuszeństwa i przewrotności. Bunt ten, który należałoby raczej określić jako odmowę, sam w sobie nie prowadzi do żadnego działania i pozostaje w ostateczności pustą deklaracją, pozbawioną choćby zapowiedzi nadchodzącej realizacji.

W filozofii Stirnera prawo figuruje jako wysublimowana siła, przemoc i gwałt natomiast przybierają postać świętości, moralności, tradycji i zwyczajów. Prawo to siła ludzi słabych, którzy, aby osiągnąć swoje cele muszą się zjednoczyć i którzy, choć ludzie silnych uważają za niebezpiecznych, to w rzeczy samej siłę czczą. Egoista nie uznaje żadnych praw i zawsze kieruje się jedynie własnym prawem (*Recht*) - tym, co mu odpowiada (*was ihm Recht ist*) - kaprysem. Uznając jednak siłę za prawo silniejszego i dokonując apoteozy siły, Stirner *mimowolnie* staje w obronie państwa jako „jedynego Silnego”, przez co osiąga skutek odwrotny do zamierzonego.

Egoistyczny charakter Stirnerowskiej teorii zakłada prymat „mieć” nad „być”. Jednostka istnieje naprawdę wtedy, gdy może stwierdzić, iż jest swoją własnością. Nadto należy do niej wszystko to, nad czym może zapanować i *mieć* pod swoją kontrolą. Podążając za Heglem, Stirner dokonuje rozróżnienia pomiędzy posiadaczem i właścicielem, co teoretycznie pozwala mu ogłosić się Właścicielem Świata. W praktyce jednak pada ofiarą własnej tezy, iż „własność i posiadanie sprowadzają się do tego samego”<sup>531</sup>.

Stirner - w sposób odkrywczy - wskazuje na egoistyczną naturę języka, w którym podmiot nieuchronnie musi odnosić wszystko do siebie („mój Bóg”, „mój dom”, „moje miasto”, itp.), dokonując tym samym zawłaszczenia na płaszczyźnie semantycznej.

Egoistyczna teoria Stirnera wyklucza istnienie wolności w pojęciu obiegowym, przypisując jej cechy, które towarzyszą z reguły jej przeciwieństwu. Zanegowanej wolności przeciwstawia Stirner samowolę i dążenie do mocy (jego zdaniem jest ona tym, co faktycznie kryje się za pojęciem wolności) oraz Swojość, czyli ekstensję własności, przynależenie do samego siebie. Z drugiej strony, Swojość jest tym, co pozostaje jednostce wtedy, gdy nie ma ona już nic, a zatem stanowi równocześnie rekompensatę za własność i samowolę, którymi egoista w danej chwili nie dysponuje.

Również w charakterze rekompensaty w kategoriach teleologicznych wprowadza Stirner kategorię Jedynego. Na wzór Hegłowskiego Ducha Świata, czy Feuerbachowskiego *Człowieka* także *Jedyny* ma się stać ośrodkiem, wokół którego wszystko inne się obraca<sup>532</sup>. Jedyny to równocześnie podmiot, który uwalnia się od myślenia - synonimu obcości, od języka i słowa, które wiążą go ze światem zewnętrznym, z Innym, itp. W tym kontekście Jedyny stanowi dla siebie punkt wyjścia i punkt docelowy. Będąc *Alles in Allem* i Nicością zarazem, staje się poniekąd abstrakcyjną jednią z samym sobą, co też w pewnym sensie przeczy dynamiczności eksponowanej w filozofii Stirnera. Sprzeczności tego rodzaju jest w teoriach Stirnera o wiele więcej, i jak się zdaje, nie są one zabiegiem zamierzonym, lecz wynikają z mglistości i ułomności wywodu.

Ekspluatując Hegłowską metodę negacji do granic możliwości, Stirner - podobnie jak i reszta „myślicieli” z kręgu berlińskiej bohemy - przeciwstawił się Hegłowi. Redukcja, znoszenie, likwidacja, bezzałożeniowość doprowadziły go jednakże do wniosków, które Hegel odrzucił już w punkcie wyjścia swojej własnej filozofii, i którym nie poświęcił zbyt wiele uwagi. Można by przyjąć tezę, iż „plewy” Hegłowskiej *Fenomenologii ducha* to samo jądro Stirnerowskiej teorii. To wszystko, co zostaje potępione u Hegla, u Stirnera doczeka się apoteozy. Można by zaryzykować tezę, iż Stirner to odwrócony Hegel, który nie powiedział jeszcze ostatniego słowa. Dlatego też filozofia krytyczna w wydaniu Stirnera - aczkolwiek godna podziwu ze względu na niezwykłą odwagę i bezkompromisowość - nie była w rzeczy samej końcem, lecz początkiem szlaku, którym dumnie kroczyła krytyka berlińska, choć nieoczekiwanie utkwiała w ślepej

<sup>531</sup> *Jedyny*, wyd. cyt., s. 319.

<sup>532</sup> *Kleinere Schriften*, wyd. cyt., s. 354.

ulicze. Gdyby kontynuowała ten marsz nieprzerwanie, być może przekonałaby się, iż u końca tej drogi również stoi Hegel.

Filozofia egoizmu Stirnera, aczkolwiek wydaje się samą esencją młodoheglowskiego materializmu, stanowi wszelako najskrajniejszy wyraz romantycznego intuicjonizmu i zawieszonego w próżni idealizmu<sup>533</sup>. Tłumaczy to też jej tendencję unikania zagadnień natury ekonomicznej czy historycznej. Była próbą ucieczki filozofii od filozofii, zamachem na filozofię, próbą filozoficznego samobójstwa. Jednakże sama młodoheglowska metoda krytyczna, wyzwolona od niekonsekwencji metafizycznego idealizmu, niewiele straciła na aktualności<sup>534</sup>. Sto lat później bowiem posłużyła egzystencjalistom do zakwestionowania całego „*habitus* tradycyjnej filozofii, w imię nowego typu myślenia *egzystencjalnego*, które wymaga, by nad tym, co dotychczas uważano za filozofię, przejść do porządku”. Pomogła ponadto Heideggerowi rozprawić się z całą zachodnią metafizyką<sup>535</sup>; wykorzystywał ją także neomarksizm, który niekiedy określa się z tego względu mianem renesansu młodoheglizmu.

Szereg zagadnień sygnalizowanych wprawdzie w niniejszej pracy - ze względu na jej ograniczoną objętość, zakres tematyczny oraz postawione cele - nie doczekało się wyczerpującego omówienia. Pozostaje wciąż przedmiotem sporu zależność pomiędzy filozofią Stirnera a twórczością Nietzschego; na uwagę zasługuje również kwestia wpływu teorii Stirnera na przedstawicieli egzystencjalizmu oraz jego związki z postmodernizmem. Zamkniętą księgę nadal stanowi krótki, acz niezwykle ważny dla badań nad młodoheglizmem rozdział poświęcony historii krytycznej krytyki, której działalność w większości przypadków znamy z drugiej ręki (za pośrednictwem Marksa, Engelsa, oraz J. H. Mackaya, a także artykułów Bruno Bauera), a której wnikliwe przeanalizowanie wymagałoby wieloletnich studiów. Badaniu tych, jak i im pokrewnych problemów, autor niniejszej pracy zamierza poświęcić się w przyszłości.

---

<sup>533</sup> Tak też traktują ją Marks i Engels w *Ideologii niemieckiej*, a i poniekąd

Friedrich Albert Lange w *Geschichte des Materialismus* (Frankfurt 1974).

<sup>534</sup> Elementami tej metody posługuje się również autor niniejszej pracy.

<sup>535</sup> Herbert Schnädelbach, *Filozofia w Niemczech 1831-1933*, Warszawa 1992, s.



## BIBLIOGRAFIA

### PRACE STIRNERA

- Stirner Max, *Der Einzige und sein Eigentum* (wyd. Aldrich Meyer), Stuttgart 1985.  
Stirner Max, *Geschichte der Reaction*, Berlin 1852.  
Stirner Max, *Jedyny i jego własność*, Warszawa 1995.  
Stirner Max, *Max Stirners Kleinere Schriften und seine Entgegnungen auf die Kritik seines Werkes: „Der Einzige und sein Eigentum” aus den Jahren 1842-1848* (wyd. John Henry Mackay, Treptow bei Berlin 1914).

### OPRACOWANIA I TEKSTY ŹRÓDŁOWE

- „Allgemeine Literatur-Zeitung”, Chartlottenburg, 1942-1944.  
Arvon Henri, *Aux sources de l'existentialisme: Max Stirner*, Paryż 1954.  
Arvon Henri, *Ludwig Feuerbachs ou la transformation du sacré*, Paryż 1957.  
Bakunin Michaił, *Rosyjska myśl filozoficzna (1825-1861)*, Warszawa 1961.  
Bal Karol, „Das andere Du? Der Gewissenbegriff in der Feuerbachschen Spätethik” w: *Solidarität oder Egoismus. Studien zu einer Ethik bei und nach Ludwig Feuerbach*, Berlin 1994.  
Bal Karol, „Das Recht auf Moral” w: *Hegel-Jahrbuch 1993/1994*, Berlin 1995.  
Bal Karol, *Rozum i historia*, Wrocław 1973.  
Bauer Bruno, „Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen, frei zu werden” w: *Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz*, (wyd. Ingrid Pepperle) Leipzig 1989.  
Bauer Bruno, *Die Judenfrage*, Brunszwik 1843.  
Bauer Bruno, *Die Pousane des Jüngsten Gerichts über Hegel, den Atheisten und Antichristen. Ein Ultimatum*, Leipzig 1841.  
Bauer Edgar, „Bruno Bauer i jego przeciwnicy”, w: *Lewica heglowska*, Warszawa 1969.  
Bauer Edgar, *Die liberalen Bestrebungen in Deutschland*, Zürich und Winterthur 1843.  
Bentham Jonathan, *Wprowadzenie do zasad moralności i prawodawstwa*, Warszawa 1958.  
*Biblia Tysiąclecia*, Poznań-Warszawa 1971.  
Bloch Ernst, *Gesamtausgabe*, t. 6, Frankfurt 1977.  
Bluntschli Johann Caspar, *Die Kommunisten in der Schweiz nach den bei Weitling vorgefunden Papieren. Wörtlicher Abdruck des Kommissionsberichts an die H. Regierung des Standes Zürich*, Zürich 1843.  
Brückner Aleksander, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Warszawa 1985.  
Brentano Bettina, „Die Auflösung des Einzigen durch den Menschen”, w: *Epigonen*, t. 2, Berlin 1847.  
Brentano Bettina, *Dies Buch gehört dem König*, Berlin 1843.  
Buber Martin, *Dialogisches Leben*, Zurych 1976.  
Buhl Ludwik, „Offenes Bekenntnis”, w: „Berliner Monatsschrift”, Mannheim 1844.  
Burke Edmund, *Reflections on the French Revolution*, New York 1937.  
Camus Albert, *Człowiek zbuntowany*, Kraków 1991.  
Carlyle Thomas, *Sartor Resartus. Heroes and Hero-worship. Past and Present*. London 1905.  
Carlyle Thomas, *Selected Writings*, Harmondsworth 1980.  
Carrol John, *Break-Out from the Crystal Palace*, Londyn 1974.  
Cornu August, *Karol Marks i Fryderyk Engels*, Warszawa t. 1-4, 1958, 1964, 1967, 1969.  
Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, Warszawa 1984.  
Drosdowski Günther, *Duden. Deutsches Universalwörterbuch*, Mannheim - Leipzig - Wien - Zürich, 1989.  
Epicurus, *The Extant Remains*, Hildesheim-Zürich-New York, 1989.  
Feuerbach Ludwik, *Wykłady o istocie religii*, Warszawa 1953.  
Feuerbach Ludwik, „Zur Beurteilung der Schrift «Das Wesen des Christentums»” w: *Kritiken und Abhandlungen*, Frankfurt 1975.  
Feuerbach Ludwik, *O istocie chrześcijaństwa*, Warszawa 1959.  
Feuerbach Ludwik, *Sämtliche Werke*, t. 7, Stuttgart 1956-64.  
Feuerbach Ludwik, *Wybór pism*, t. 2, Warszawa 1988.  
Feuerbach Ludwik., *Ausgewählte Briefe von und an Ludwig Feuerbach*, Leipzig 1904.  
Freud Zygmunt, *Kultura jako źródło cierpień*, Warszawa 1994.  
Garewicz Jan, *Schopenhauer*, Warszawa 1988.  
Gąsiorowski Wacław (Wiesław Sclavus), *Anarchiści*, Lwów 1906.  
Givsan Hassan, „Der Staat. Rückfall in den Naturzustand?” w: *Hegel-Jahrbuch 1993/1994*, Berlin 1995.  
Goethe Johann Wolfgang, *Faust*, Leipzig 1982.  
Gromczyński Wiesław, „Egzystencjalistyczne interpretacje filozofii Stirnera” w: „Studia filozoficzne”, Warszawa 1985.  
*Hegel-Jahrbuch 1993/1994*, Berlin 1995.

Hegel George Wilhelm Friedrich, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, Warszawa 1990.

Hegel George Wilhelm Friedrich, *Fenomenologia ducha*, t. 1, Warszawa 1963, t. 2, 1968.

Hegel George Wilhelm Friedrich, *Ustrój Niemiec i inne pisma polityczne*, Warszawa 1994.

Hegel George Wilhelm Friedrich, *Wykłady z filozofii dziejów*, Warszawa 1958.

Hegel George Wilhelm Friedrich, *Wykłady z historii filozofii*, Warszawa 1994.

Hegel George Wilhelm Friedrich, *Zasady filozofii prawa*, Warszawa 1969.

Helms Hans G., *Die Ideologie der anonymen Gesellschaft*, Köln 1966.

Helwecjusz, *O umyśle*, Warszawa 1959.

Hess Moses, *Pisma filozoficzne 1841-1850*, Warszawa 1963.

Hobbes Thomas, *Elementy filozofii*, t. 2, Warszawa 1956.

Hobbes Thomas, *Lewiatan*, Warszawa 1954.

Huneker J. G., *Egoists, a Book of Supermen*, New York 1920.

Jan Dziżyński, *Proudhon*, Warszawa 1972.

Janaway Christopher, *Self and World in Schopenhauer's Philosophy*, Oxford 1989.

Jodl Friedrich, *Geschichte der Ethik als philosophischer Wissenschaft*, Darmstadt 1965.

Joll James, *Anarchists*, London 1964.

Julius Gustaw, „Tugend und Gottseligkeit”, w: „Wigands Vierteljahresschrift”, t. 2, Leipzig 1844.

Kainz Howard P., „Hegel, Democracy, and the 'Kingdom of God'”, *Hegel-Jahrbuch 1993/1994*, Berlin 1995.

Kast B., *Die Thematik des „eigners” in der Philosophie Max Stirners. Sein Beitrag zur Radikalisierung der anthropologischen Fragestellung*, Heidelberg 1978.

Kelly Donald R., *What is property*, Cambridge 1995.

Kołakowski Leszek, *Główne nurty marksizmu*, Warszawa 1989.

Kuderowicz Zbigniew, *Wolność i historia*, Warszawa 1981.

Kuhlmann Georg, *Das Reich des Geistes*, Genewa 1845.

Kusak Leszek, „Maxa Stirnera koncepcja jednostki i społeczeństwa”, w: *Jedyny i jego własność*, Warszawa 1995.

Lachmann Benedict, *Protagoras - Nietzsche - Stirner. Platz dem Egoismus!*, Freiburg 1978.

Lefevre Wolfgang, „Feuerbach und die Grenzen der Ethik”, w: *Solidarität oder Egoismus. Studien zu einer Ethik bei und nach Ludwig Feuerbach*, Berlin 1994.

Leopold David, *The Ego and Its Own. Introduction*, Cambridge 1995.

Löbig Michael, „Zur Genesis des Staates: das abstrakte Recht.” *Hegel-Jahrbuch 1993/1994*, Berlin 1995.

Löwith Karl, *Von Hegel zu Nietzsche*, Hamburg 1978.

Luter Martin, *Die Bibel oder die ganze Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments*, Halle 1881.

Luter Martin, *Sämtliche Schriften und Werke*, t. 14, Leipsig 1729.

Müller Adam, *Ausgewählte Abhandlungen*, Jena 1921.

Machiavelli Niccolo, *Książę*, Warszawa 1987.

Mackay John Henry, *Anarchisten*, Berlin 1881.

Mackay John Henry, *Der Freiheitssucher*, Berlin 1920.

Mackay John Henry, *Max Stirner. Sein Leben und sein Werk*, Treptow bei Berlin, 1910.

Mandeville Bernard, *Bajka o pszczolach*, Warszawa 1957.

Markiewicz Barbara, „Nation gegen Rechtsstaat”, *Hegel-Jahrbuch 1993/1994*, Berlin 1995.

Marks Karol i Engels Fryderyk, *Dzieła wybrane*, Warszawa 1981.

Marks Karol i Engels Fryderyk, *Dzieła*, t. 1,3,6,21 Warszawa 1945-1971.

Mauthner Fritz, *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande*, Stuttgart-Berlin 1923.

Meyer Aldrich, *Der Einzige und sein Eigentum. Nachwort*, Stuttgart 1985.

Nauwerck Karl, *Über die Teilnahme am Staate*, Leizig 1844.

Nietzsche Friedrich, *Dzieła*, Kraków, 1905 i n.

Nietzsche Friedrich, *Nietzsches Briefe*, Leipzig 1911.

Nietzsche Friedrich, *Werke in zwei Bänden*, Leipzig 1930.

Novalis (właśc. Georg Philipp Friedrich von Hardenberg), *Werke in einem Band*, Berlin und Weimar 1989.

Oberlercher Reinhold, „Der Staat als Rechtsbegriff”, *Hegel-Jahrbuch 1993/1994*, Berlin 1995.

Ossowska Maria, *Myśl moralna Oświecenia angielskiego*, Warszawa 1966.

Panasiuk Ryszard, „Bürgerliche Gesellschaft und politische Rechte des Individuums in Hegels Modell des Staates.” *Hegel-Jahrbuch 1993/1994*, Berlin 1995.

Panasiuk Ryszard, *Feuerbach*, Warszawa 1981.

Panasiuk Ryszard, *Lewica heglowska*, Warszawa 1969.

Paterson R. W. K., *The Nihilist Egoist: Max Stirner*, London - New York - Toronto 1971.

Pepperle Ingrid, (wyd.) *Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz*, Leipzig 1989.

Pepperle Ingrid, *Junghelgiansche Geschichtsphilosophie und Kunsttheorie*, Berlin 1978.

Platon, *Gorgias*, Warszawa 1991.

Potępa Maciej, Feuerbach und Schleiemacher - „Zwei Konzeptionen der Ethik” w: *Solidarität oder*

*Egoismus. Studien zu einer Ethik bei und nach Ludwig Feuerbach*, Berlin 1994.

Proudhon Pierre Joseph, *Qu'est-ce que la propriété*, Paryż 1840.

Proudhon Pierre Joseph, *Wybór pism*, Warszawa 1974.

Ruge Arnold, „Hegłowska filozofia prawa a polityka współczesnej epoki”, w: *Lewica heglowska*, Warszawa 1969.

Ruge Arnold, *Briefwechsel und Tagebuchblätter aus den Jahren 1825-1880*, t. 1, Berlin 1886.

Ruge Arnold, *Wer ist und wer ist nicht Partei?* w: „Deutsche Jahrbücher”, Dresden 1842.

Schiller Friedrich, *Sämtliche Werke*, München 1960.

Schlegel Fryderyk, Fragmenty z „Lyceum” w: *Teksty filozoficzne*, Warszawa 1987.

Schnädelbach Herbert, *Filozofia w Niemczech 1831-1933*, Warszawa 1992.

Schopenhauer Artur, *Sämtliche Werke*, t. 5 i 7, Berlin 1919.

Schopenhauer Artur, *Świat jako wola i przedstawienie*, t. 1, Warszawa 1994, t. 2, 1995.

Sclavus Wiesław, (właśc. Wacław Gąsiorowski), *Anarchiści*, Lwów 1906.

Siemek Marek J., *Życie i dzieło Wilhelma Weitlinga*, w: *Gwarancje harmonii i wolności*, Warszawa 1968.

Simon Ulrich, *Zur Kritik der Philosophie Max Stirners*, Frankfurt am Main 1982.

Smith Adam, *Teoria uczuć moralnych*, Warszawa 1989.

Smith Bonnie G., *What is property*, Cambridge 1995.

*Solidarität oder Egoismus. Studien zu einer Ethik bei und nach Ludwig Feuerbach*, Berlin 1994.

Steiner Rudolf, *Naturwissenschaft und Seelenkunde*, Bd. IV, Heft XIX, Dornach 1941.

Stepelevich Lawrence, „Max Stirner and Ludwig Feuerbach” w: *Journal of the History of Ideas*, 39, London 1978.

Stepelevich Lawrence, „Max Stirner as Hegelian”, w: *Journal of the History of Ideas*, 46, London 1985.

Suzuki Shinichi, „Feuerbachs Anthropologie als Versuch der Grundlegung der Ethik”, w: *Solidarität oder Egoismus. Studien zu einer Ethik bei und nach Ludwig Feuerbach*, Berlin 1994.

Sveistrup Hans, *Stirners drei Egoismen*, Leipzig 1932.

Szewczuk Włodzimierz, „Zygmunt Freud i jego koncepcja człowieka” w: Z. Freud, *Psychologia życia codziennego*, Warszawa 1987.

Tokarczyk Roman, *Hobbes*, Warszawa 1987.

Treitschke Heinrich, *Deutsche Geschichte in 19. Jahrhundert*, Bd. 5, Leipzig 1920.

Trębicki Jerzy, „Maks Stirner, czyli fiasko modelu wolności absolutnej” w: *Antynomie wolności*, Warszawa 1966.

Urbankowski B., *Stirner, czyli bunt*, w: *Myśl romantyczna*, Warszawa 1979.

Weitling Wilhelm, *Gwarancje harmonii i wolności*, Warszawa 1968.

**COPYRIGHT 1995**

**Adam Gajlewicz**

**adamgajlewicz@wp.pl**